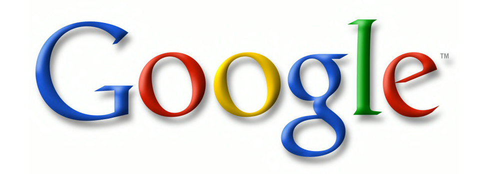
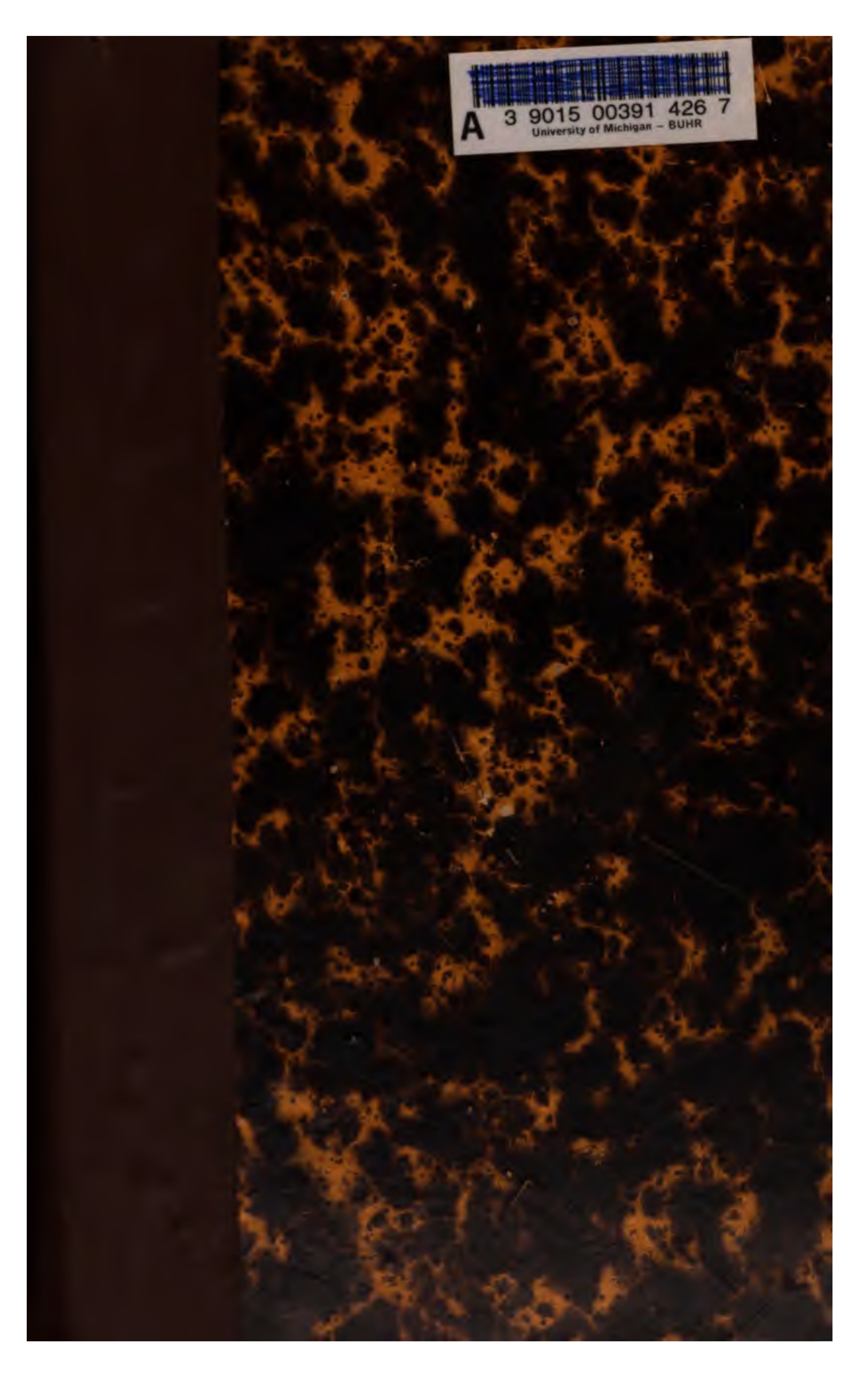




A 3 9015 00391 426 7
University of Michigan – BUHR





MANUEL

DE PHILOSOPHIE

PAR

AMÉDÉE Florent JACQUES, JULES SIMON, ÉMILE SAISSET

OUVRAGE AUTORISÉ

PAR LE CONSEIL DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie

BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77

1863

PROGRAMME

DE L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

DANS LES LYCÉES

arrêté par M. le Ministre de l'instruction publique
le 10 juillet 1863.

Avec les renvois aux pages du *Manuel de philosophie*.

Objet de la philosophie, — ses rapports avec les autres sciences, — sa division, page 1.

PSYCHOLOGIE.

Des faits psychologiques et de la conscience, p. 29.

Des facultés de l'âme : sensibilité, facultés intellectuelles, activité, p. 40.

Sensibilité : des sens, des sensations, des sentiments, p. 125.

Facultés intellectuelles : perception, conscience, mémoire, imagination, raison, p. 40.

Des idées en général, — de leur origine, de leurs caractères. — Notions et vérités premières, p. 50.

De l'activité et de ses divers caractères. — Activité volontaire et libre. — Démonstration de la liberté, p. 152.

De la personnalité, — de la spiritualité de l'âme. — Distinction de l'âme et du corps, et leurs rapports, p. 180.

LOGIQUE.

De la vérité et de l'erreur. — De l'évidence, de la certitude, de la probabilité, p. 193.

Des signes et du langage dans leurs rapports avec la pensée, p. 272.

De la méthode : analyse et synthèse, p. 15.

Analogie, induction, p. 248. — Déduction. — Raisonnement. — Syllogisme, p. 216.

De la définition, de la division et des classifications, p. 257.

MORALE.

THÉODICÉE.

Paris. — Imprimerie de Ch. Lahure, rue de Fleurus, 9.

INTRODUCTION.

I

OBJET, DIVISION ET ORGANISATION DE LA PHILOSOPHIE.

1. L'homme est naturellement désireux de savoir. Il se sent mal à l'aise en présence de l'inconnu. Tout ce qui est mystère l'inquiète et l'aiguillonne. Son ignorance, tant qu'elle dure, lui est un tourment qui fait place au plaisir, quand elle vient à s'éclairer.

De ce désir est née la science. A l'origine, il n'y en avait qu'une, qui embrassait dans l'unité confuse d'un vaste et vague problème l'univers tout entier. Peu à peu, cette science unique s'est divisée en plusieurs sciences, distinctes et circonscrites, qui aujourd'hui se partagent le monde. La physique recherche par l'expérience les lois de la nature, que les mathématiques devinent de leur côté par la puissance du calcul ; d'autres sciences s'occupent de l'homme, celles-ci de son corps et celles-là de son âme ; les unes de sa constitution et de son histoire, les autres de sa destinée, de ses devoirs et de ses droits. Chacune a son objet propre et ses limites.

Ainsi l'a voulu la faiblesse de l'esprit humain, qui ne lui permet pas d'embrasser d'un seul coup d'œil un objet un peu vaste, et qui l'oblige à décomposer tout ce qu'il aspire à connaître. Utile, cette division est vraie aussi, car elle représente la distinction très-réelle ou des parties de l'univers, ou des points de vue

de l'intelligence qui l'étudie. Et d'ailleurs, chacune de ces sciences partielles, qu'une analyse légitime et nécessaire a détachées de la science totale, a encore, malgré ses bornes, de quoi contenter la curiosité d'une âme ardente et employer tout entière l'activité d'un puissant génie.

Cependant, aucune d'elles n'épuise ni ne satisfait pleinement le désir de savoir, naturel à l'homme. Il y a un degré éminent de ce désir, auquel ne suffit aucune connaissance spéciale; il y a une tendance supérieure de la curiosité humaine, à laquelle ne répond ni aucune de ces sciences particulières, ni même leur ensemble.

En effet, s'il existe entre les choses de vraies différences, que la séparation des sciences reproduit en s'y appuyant, il existe aussi entre tous les êtres de cet univers des rapports intimes et profonds, que la division des recherches efface ou dissimule. Le monde n'est pas un assemblage incohérent de pièces discordantes; c'est un tout organisé dont chaque partie tient à toutes les autres, et où toutes ensemble, dépendantes d'un seul principe, conspirent à une commune fin, avec un admirable accord. C'est pourquoi toute explication partielle est par elle-même insuffisante; elle fait connaître un coin de l'univers et rend compte d'un détail des choses; mais parce qu'elle laisse dans l'ombre la relation réelle de ce qu'elle explique à tout le reste, l'esprit un instant satisfait sent bientôt le besoin de la dépasser. Le mystère n'a fait que s'agrandir; la difficulté, déplacée, n'est point levée. Par exemple, le physiologiste m'apprend la structure et l'opération d'un certain organe de mon corps; il faut déjà, pour m'éclairer bien qu'il me désigne le rôle de cet organe dans l'ensemble des phénomènes de la vie, sa place et son rang au milieu des autres organes qui y concourent, et qu'il me donne en conséquence l'intelligence complète de tout ce mécanisme animé. Alors je connais le corps, mais je veux savoir davantage; je veux savoir si ce corps est uni à une âme et dans quel rapport. On m'explique cette âme; on me démontre son existence, ses facultés, sa nature, et voilà l'homme déterminé tout entier; mais cela ne me suffit pas encore. Pourquoi l'homme est-

il ici-bas? Pourquoi sur cette terre? Qui l'y a mis et dans quel but? Quels sont les rapports de l'homme au monde, du monde et de l'homme à Dieu, de chaque être à tous les autres, et de toutes les choses entre elles? Ainsi, de question en question, et quelque humble que soit le point d'où je pars, ma curiosité incomplétement satisfaite par chaque réponse, et s'élevant d'un degré à chaque effort nouveau, montera toujours finalement à une question suprême qui posera, dans son inévitable universalité, l'énigme totale de ce monde. L'alternative est pour l'esprit d'aller jusque-là, ou de se contenter du demi-jour; et s'il est permis d'y demeurer sans honte, on peut aussi, sans ridicule, aspirer à la pleine lumière.

En d'autres termes, au-dessus de toutes les sciences particulières, l'esprit humain conçoit une science maîtresse dont la fonction serait de représenter par l'unité supérieure de son point de vue propre l'unité même du monde, et qui devrait à la dignité et à l'excellence de son objet le singulier privilége de dominer toutes les autres, sans relever elle-même d'aucune. Incontestablement, l'idée d'une pareille science est dans l'esprit humain, il en comprend clairement la nécessité, il la croit possible, et il est possédé sans relâche de l'ambition de l'acquérir. Forcé de renoncer à tout connaître dans le détail, il n'a jamais renoncé à tout embrasser par les principes; et s'il n'affecte plus, comme aux premiers temps, la science universelle, il poursuit du moins et poursuivra toujours la science première. A toutes les époques de culture, il s'est rencontré de hardis penseurs pour tenter l'entreprise; et c'est à ces tentatives, heureuses ou vaines, que doit être réservé le nom de philosophie.

Ce mot a été créé pour désigner les premiers essais d'explication universelle que la réflexion naissante a engendrés en Grèce, avant Socrate; efforts audacieux et puérils, qui prennent leur source dans le sentiment d'une ignorance absolue, joint à une présomption naïve que l'expérience n'a pu corriger encore. Ainsi, dès ses premiers pas, la philosophie vise à l'universalité; obligée bientôt d'en rabattre, il lui restera toujours de l'ambition primitive de tout expliquer, celle au moins de tout dominer.

Socrate a ramené la philosophie à l'étude de l'homme; mais il ne l'y a pas réduite. Il lui semblait seulement que les vraies et dernières causes des choses étant la volonté et l'intelligence, la connaissance de notre nature intelligente et libre conduirait, mieux que toutes les vaines spéculations de ses devanciers sur la matière, à l'explication de tout le reste. Platon définissait le philosophe, « Celui qui aime la sagesse, et non pas telle ou telle espèce de sagesse à l'exclusion d'une autre, mais la sagesse tout entière. » Et de même, selon Aristote, « Nous concevons le philosophe comme connaissant l'ensemble des choses, autant que cela est possible, sans avoir la science de chaque chose en particulier. Partant, entre les sciences, celle-là est plutôt la philosophie qui domine les autres que celle qui est subordonnée à quelque autre; car il ne faut pas que le philosophe reçoive des lois, mais qu'il en donne; il ne faut pas qu'il obéisse à un autre, mais c'est à celui qui est moins philosophe à lui obéir. »

Les modernes n'ont fait que recueillir l'idée antique de la philosophie; Descartes la définit, comme Aristote, la science des premiers principes et des premières causes, et il est suivi en cela par toute son école. Il n'y a enfin, dans les âges récents comme dans les temps anciens, si pauvre et si humble philosophie qui ne se propose comme un but, ou qui ne se promette au moins comme un résultat la domination; et très-diverses d'ailleurs, toutes les définitions de la philosophie se rencontrent en ce point, qu'elles enferment toutes, sous une forme ou sous une autre, l'idée et l'ambition d'une suprématie universelle.

Qu'est-ce donc que la philosophie? C'est l'expression du désir de savoir, à son degré le plus haut, et sous sa forme la plus pure; c'est la science des premiers principes et des premières causes, des raisons dernières et suprêmes des choses, la science de ce qu'il y a de plus élevé, de plus scientifique, de plus général en tout : c'est la recherche d'une explication définitive, qui, prêtant sa lumière à toutes les autres, n'ait pas besoin d'être expliquée à son tour, d'une science des sciences, d'une science souveraine, régulatrice, indépendante, d'une science première, en un mot. Tel est son but et son invariable essence.

Telle la porte, la maintient et l'autorise un besoin permanent et légitime de l'esprit humain, glorieusement manifesté à toutes les époques de l'histoire.

2. Voilà le but, et voici maintenant, en conséquence de ce but, la matière de la philosophie. C'est tout ce qui, étant premier et universel, élève l'esprit au-dessus de la multitude des choses et des sciences particulières et le porte aux sources mêmes de l'existence et du savoir. Or, il y a deux grands objets qui ont par excellence cette vertu de dominer et comme de contenir tous les autres, et dont l'étude, par cette raison, sans peut-être mesurer toute l'étendue de la philosophie, lui appartient essentiellement, comme sa propriété inaliénable. Ces deux objets sont Dieu et l'homme.

Dieu est le premier principe de toute existence; sa volonté est la cause de ce monde; sa sagesse et sa justice sont la source des lois qui le gouvernent. Donc, qui connaîtrait Dieu, qui comprendrait bien sa nature et ses attributs, posséderait par cela même, au moins virtuellement, l'explication de tout ce qui est. Trouvant dans l'idée de la toute-puissance de Dieu le secret de la création, il découvrirait, dans les conseils de sa parfaite sagesse, la raison de l'ordre qui gouverne le monde, et lirait dans les décrets de son inaltérable justice la règle de toute action bien dirigée et de toute société bien ordonnée. En un mot, celui-là qui saurait Dieu, saurait en lui et comme lui, le comment et le pourquoi de tout.

Si Dieu est le principe de tout être, l'homme est le centre de toute science. Tout ce qui ne tombe pas sous son entendement, tout ce qui excède la limite de ses facultés, tout cela est pour lui comme s'il n'était pas, et, à son égard, n'est rien. Inversement, tout ce qui est, pour lui, n'est qu'autant qu'il est capable de le connaître, et il ne le connaît que par son intelligence, dans la mesure et suivant les lois de son entendement. Donc aussi, la connaissance exacte de l'homme et de sa nature emporte et contient, pour ainsi dire, en puissance la connaissance de tout le reste; les principes de toute vérité et de toute science humaine

y sont compris, parce que la détermination de nos facultés est la clef de toutes leurs applications, et qu'en dehors de la portée de ces applications, il n'y a rien pour nous.

La science de Dieu s'appelle *Théodicée*, et la science de l'homme *Psychologie*. Celle-là nous livre les principes de l'être, et celle-ci du savoir. La première fait paraître l'unité des choses en les rapportant à leur commun auteur; la seconde restitue l'unité des sciences en les rapportant à leur commun sujet. Toutes deux, allant ainsi par des chemins différents au but dont la philosophie est la poursuite, font partie intégrante de cette science.

Il y faut ajouter la *Logique* et la *Morale*, d'abord parce qu'elles sont l'une et l'autre un complément nécessaire de l'étude de l'homme, ensuite à cause de la portée universelle des règles qu'elles posent.

En effet, quand on étudie les procédés de l'intelligence humaine, on s'aperçoit bientôt qu'elle est soumise, dans toutes ses applications, à des lois suprêmes, indépendantes de la matière variable de nos idées, et qui, posées dans leur généralité abstraite, expriment les règles absolues et fixes, non-seulement de l'entendement humain, mais de toute pensée, quel que soit le sujet qui la forme ou l'objet qu'elle concerne. Déterminer ces lois universelles de la pensée en général, pour que l'esprit humain en particulier y trouve, dans toutes ses recherches, un moyen de contrôle et un criterium infaillible de la légitimité de ses procédés, c'est l'objet de la logique. Elle est à la fois une science et un art : une science, en tant qu'elle pose et démontre *a priori* les lois formelles de l'entendement; un art, parce que de ces lois elle déduit des règles pratiques et enseigne la méthode qu'il faut suivre, les précautions qu'on doit prendre dans la recherche de toute sorte de vérités.

D'autre part, les facultés actives de l'homme ont leur règle en des lois qui ne sont ni moins immuables, ni moins nécessaires, ni moins indépendantes de la variété de leurs emplois et du changement des circonstances. Poser, sous leur forme universelle d'abord, ces lois qui fixent la conduite régulière de tout agent libre, et les appliquer ensuite aux situations diverses que com-

porte la condition actuelle de l'homme ici-bas, c'est le but de la morale.

La philosophie comprend donc, avec la psychologie et la théodicée, la logique ou la science des lois universelles de la pensée; la morale ou la science des lois universelles de la liberté. Telle est, du moins, sa circonscription en quelque sorte officielle; car, à bien prendre, aucune science particulière ne la constitue ni ne l'épuise. Elle est par sa nature la science de tout, sans être précisément la science de rien. Si les diverses sciences qui viennent d'être définies font naturellement partie de son domaine, c'est que, placées haut, elles portent loin. Mais tout ce qui a, de quelque façon que ce soit, caractère et rang de principe, est également de son ressort et lui appartient.

3. Ces différentes parties de la philosophie ne sont pas seulement réunies sous un même nom par le hasard d'une commune tendance. Elles se supposent et se soutiennent mutuellement. Il y a entre elles des liens de dépendance, des rapports de subordination réciproque, d'après lesquels elles s'organisent en un système, où chacune a sa place marquée, et s'entre-suivent dans un ordre qui n'a rien d'arbitraire.

En fait d'existence, Dieu est avant tout le reste, et de lui tout dérive. Il semble, en conséquence, que, dans l'organisation des sciences philosophiques, le premier rang revienne de droit à la théodicée, ou plus généralement à la métaphysique[1], dont la théodicée est une partie. Et de fait, plus d'une doctrine ancienne et moderne lui attribue ce rang; plus d'un grand esprit, depuis Parménide jusqu'à Spinoza, a tenté de s'élever du premier coup

1. La métaphysique est, en général, la science de ce qui dépasse l'expérience. Ainsi, la recherche des principes constitutifs et élémentaires de la matière, la question de la nature de l'âme, celle de la nature divine, appartiennent à la métaphysique. Elle n'a plus aujourd'hui de place spéciale dans la division officielle de la philosophie; mais sans être précisément nulle part, elle est un peu partout. L'usage a prévalu de présenter chaque théorie métaphysique à la suite des observations empiriques d'où elle se tire. En effet, nous concluons d'ordinaire l'être de ses manifestations, la substance des phénomènes, la cause des effets, et la conclusion, ainsi rapprochée de ses prémisses, en a plus de force.

jusqu'à Dieu, pour ensuite de Dieu déduire le monde, par la seule force du raisonnement, en le construisant comme a dû le faire son auteur. Un pareil procédé a de quoi séduire : il est expéditif et répond bien à l'impatience de nos esprits; il plaît par un air de puissance, par la majesté des déductions, par la promptitude d'élan qu'il imprime à la pensée.

Par malheur, il est impraticable, ou tout au moins plein de périls. Pour qu'il fût permis de tirer de la connaissance de Dieu, posée comme principe, l'explication de ses œuvres, il faudrait que l'intelligence humaine fût capable de saisir Dieu en lui-même et tout entier, par une intuition immédiate et directe. Or il n'en va pas ainsi : tout ce que nous savons de Dieu, sans l'étude de son ouvrage, c'est qu'il est, et que, pour être, il n'a besoin que de lui-même. Ce qu'il pense et ce qu'il veut, ce qu'il a résolu dans sa sagesse, exécuté par sa puissance, réglé dans sa justice et dans sa bonté, les desseins enfin qu'il a eus sur sa création et les moyens qu'il a appropriés à ses vues, j'ignore tout cela de prime abord. Pour l'apprendre, il faut que je commence par considérer le monde, et que, ne pouvant deviner ce que Dieu a dû vouloir, ni comment il a dû le faire, j'étudie ses intentions cachées dans ses actes visibles, l'artifice de ses procédés dans la structure de l'univers, exposée à mes regards, ses profonds desseins dans la nature des êtres qu'il a créés pour les réaliser. Il faut, en d'autres termes, que je connaisse la cause par l'effet, la fin par les moyens, et à l'œuvre l'ouvrier. Et, entre ces œuvres, je dois m'attacher d'abord et surtout, pour le bien connaître, à celle où il a mis le plus de lui-même, en laquelle il a déposé une parcelle de chacune de ses perfections infinies, et qu'il a faite enfin à son image, c'est-à-dire à l'homme. Connaissant l'homme, je pourrai dès lors espérer de comprendre quelque chose de Dieu; il faudra pour cela que je tente d'élever à l'infinitude ce que j'aurai trouvé en moi de borné, qui pourtant la comportera; et enfin, de ce Dieu ainsi déterminé dans ses attributs et dans sa nature, je pourrai sans crainte redescendre au monde, pour l'étudier de nouveau, à la lumière des perfections divines dévoilées. Que si, au contraire, ignorant le monde et l'homme, je prétends partir de Dieu, ce Dieu

dont je partirai ne pourra être qu'un Dieu abstrait et sans vie, qu'une catégorie vide, qu'une conception morte et stérile, peut-être même imaginaire. Et par un Dieu pareil, comment expliquer l'univers? Construirai-je celui-ci sur un si ruineux fondement? Alors, quand je viendrai plus tard à l'expérience, je la sacrifierai, si elle résiste, à la fantaisie de mes hypothèses, ou, si j'ai assez de bon sens pour la respecter encore, il faudra que je renverse pour elle tout ce système établi à grands frais. Mieux valait ne le point bâtir.

Ainsi, une sage philosophie ne va pas de Dieu à l'homme, mais de l'homme à Dieu, de la psychologie à la métaphysique. La psychologie est la base, la théodicée est le faîte. Aussi bien, Dieu, comme tout autre être, n'est, pour nous, qu'autant qu'il est connu de nous, et la théodicée n'échappe pas plus qu'aucune autre science à la dépendance où toutes se trouvent de la psychologie, au moins dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances.

Quant à la logique et à la morale, en tant que sciences pures, celle-ci des principes régulateurs de la liberté, celle-là des lois abstraites de la pensée, elles pourraient sans doute s'édifier, comme les sciences mathématiques, sans rien emprunter d'ailleurs, sur le fondement de certains axiomes, qui, étant indépendants de l'expérience, n'ont pas besoin d'en être dérivés ni d'en subir le contrôle, ou de certaines définitions qui, n'exprimant que la conception du possible, ne sont pas assujetties à la considération du réel. Mais, d'une part, ces définitions et ces axiomes ne laissent pas d'avoir leur source dans l'esprit humain, qui les conçoit ou les suggère, et ils gagnent en clarté à se rapprocher de leur origine; d'autre part, comme sciences appliquées, la logique et la morale doivent tenir compte de la constitution de l'homme, chargé d'accomplir, dans les conditions que lui font sa nature déterminée et les circonstances particulières de la vie présente, la loi absolue du devoir, et de réaliser aussi les règles abstraites de la pensée en des notions concrètes, dont la matière est donnée. A ce titre, la logique et la morale supposent la connaissance de l'homme, et leur place est après la psychologie.

L'ordre des différentes sciences qui composent la philosophie est donc, sous le point de vue de l'acquisition des connaissances, fixé comme il suit : psychologie, logique et morale, théodicée.

4. On sait ce qu'est la philosophie et ce qu'elle veut; on peut maintenant, en la comparant aux autres sciences, vérifier ses titres à la supériorité qu'elle prétend sur elles, et au droit qu'elle affecte de les gouverner.

Il y a un certain nombre de sciences dont l'homme, et, dans l'homme, l'être intelligent et moral, est non-seulement l'auteur, mais aussi l'objet et le but. Elles diffèrent seulement par le point de vue propre sous lequel chacune envisage l'être humain; celle-ci, par exemple, cherche les moyens de l'émouvoir et de le persuader, c'est la rhétorique; celle-là étudie le développement des sociétés humaines à travers le temps et l'espace, c'est l'histoire; une troisième s'occupe de leur organisation, sous le nom de politique; une autre, qui s'appelle jurisprudence, traite des droits et des devoirs de chacun. De près ou de loin, c'est à la nature humaine que toutes se rapportent, et toutes, par conséquent, en supposent la science. Ne faut-il pas, comme on l'a dit cent fois, connaître les passions de l'homme, pour les exciter ou les apaiser à son gré, et son esprit, pour le soumettre? Où est, d'un autre côté, la dernière raison des faits historiques et de leurs lois, sinon dans les principes et dans les lois de toute activité humaine, c'est-à-dire au fond même de notre nature? Espère-t-on maintenir l'accord entre les hommes, par des institutions posées en l'air, comme pour des êtres de fantaisie, et décider comment ils vivront, sans savoir d'abord ce qu'ils sont? La connaissance de l'homme, de ses facultés et de sa nature, est donc la condition indispensable de toutes ces sciences. Elles s'appuient sur la psychologie, ou elles bâtissent sur le sable. Cette dépendance, bien comprise, est leur salut, et la moindre tentative d'affranchissement serait leur perte assurée. Le bon sens public a d'ailleurs reconnu l'état de subordination directe de ces sciences, en les désignant ensemble sous le titre consacré de *sciences philosophiques*.

Il y en a d'autres, ce sont les sciences mathématiques et physiques, sur lesquelles la philosophie exerce une action d'un genre différent, indirecte d'ailleurs, et, par là, moins visible et plus contestée. Établies dans un empire bien délimité, qui est la nature, il semble qu'elles y aient droit à une entière indépendance, et, en fait, la puissance de leurs méthodes, attestée par la magnificence des résultats, les a dès longtemps émancipées. Pourtant, que sont ces méthodes, sinon des procédés naturels de l'esprit humain, bien dirigés? Et si distincts que soient la nature et l'*homme*, n'est-ce pas toujours celui-ci qui étudie et comprend *celle-là*, et qui l'étudie par son intelligence, soumise, ici comme en tout, à ses lois ordinaires? Assurément, on peut employer l'intelligence et l'employer bien, sans la connaître; il n'y a pas besoin pour marcher droit d'avoir la connaissance des muscles et des os qui y servent. Mais celui-là qui, agissant, sait comment il agit, et pensant, sait selon quelles lois il pense, a sur celui qui l'ignore un avantage; il est plus avant d'un degré dans le secret des choses : *il a fait* un pas de plus dans la série des explications *possibles*. L'intelligence humaine, dans les sciences naturelles, explique le monde; la philosophie explique l'intelligence humaine; elle est donc, conformément à ses prétentions invariables, la science de ces sciences, l'explication de ces explications. De plus, chaque science repose sur certaines notions fondamentales; c'est, par exemple, pour la géométrie, l'idée d'espace, pour la mécanique, l'idée de force; pour une autre, la conception du temps, qui engendre celle du nombre; pour une autre encore, celle de l'unité. Ces notions, le physicien ou le géomètre les pose en aveugle; il se contente de les exprimer et de les définir. D'où elles viennent, il l'ignore; ce qu'elles valent, il n'en sait rien. La philosophie s'enquiert de tout cela; elle remonte aux sources des idées, conclut de leur origine, bien constatée, leur valeur; et par là encore, on peut dire qu'elle domine les autres sciences, fournissant à chacune, avec ses procédés tirés au clair, ses principes étudiés, ses idées fondamentales critiquées. Et si elle a ce pouvoir par l'étude de la nature humaine, par la logique aussi elle règle la marche des sciences, fixe leur méthode, contrôle et consacre

leurs résultats; par la connaissance de Dieu, elle donne un soutien à ces lois de la nature que les sciences se bornent à constater empiriquement; et, les rattachant à leur premier principe, elle fait voir dans la sagesse divine la raison de tous leurs caractères, dans l'immutabilité de l'entendement de Dieu l'explication de la nécessité des unes, dans la liberté de ce même Dieu le fondement de la contingence des autres, dans l'habileté infinie de ce parfait architecte le secret de la simplicité féconde qui éclate en toutes.

Ainsi, la philosophie obtient, par l'excellence de son point de vue propre et par la dignité de ses objets, le premier rang parmi les sciences. Tout occupée de Dieu et de l'homme, et placée par là aux sources de l'être et du savoir, elle exerce sur toutes les autres une domination légitime, souvent salutaire, qui semble lui échapper en partie, quand les sciences particulières, se fortifiant et s'enrichissant, n'ont plus qu'à suivre en paix une impulsion partie de plus haut, mais qu'elle reprend aussitôt dans les temps de révolution et de crise. Cette domination est d'ailleurs nécessaire : l'anarchie n'est pas plus possible dans la république des sciences que dans les États.

On comprend maintenant le sens et la valeur de ces expressions : la philosophie des sciences, la philosophie des mathématiques, la philosophie du droit. Tout ce qui, élevant une science au-dessus de ses objets déterminés, la ramène au principe commun d'où toute science dérive, et l'explique par ses raisons les plus hautes, tout cela est la philosophie de cette science.

Imaginez donc que la connaissance humaine est comme un vaste champ, divisé en parties, selon la nature variée du sol et de ses productions. Chacune de ces parties représente une science; chacune a ses habitants qui la cultivent. Au milieu est un lieu élevé, d'où la vue, sans distinguer les détails, embrasse l'ensemble et aperçoit les limites et les rapports des parties, d'où s'échappent aussi les courants qui vont fertiliser chaque domaine. C'est là que le philosophe aspire à monter, pour assister d'en haut à tout ce travail de l'esprit humain, pour découvrir les sources qui l'alimentent, pour les épurer au besoin.

5. La philosophie est l'expression d'un besoin réel, permanent et légitime de l'esprit humain. Là est la raison de son existence et de sa durée, et elle n'a pas besoin d'autre apologie. Il se peut qu'elle s'égare, et que la vanité de quelques-unes de ses entreprises l'expose à un discrédit passager. Il se peut même que, mécontente de son passé, et désespérant de son avenir, elle en vienne parfois à proclamer elle-même son impuissance. Mais, d'une part, cet aveu raisonné de sa faiblesse est encore une philosophie; et, d'autre part, après de courts intervalles de découragement, la raison humaine, ramenée par l'irrésistible attrait du problème, y revient sans cesse pour tenter de nouveau, et avec une force toujours croissante, la solution éternellement désirée.

Quant à l'utilité pratique de la philosophie, elle est, comme son but spéculatif, très-générale et très-haute. Parce que la philosophie est, comme on l'a dit, la science de tout, sans être précisément la science de rien, elle ne sert non plus à rien de précis qui se puisse montrer, et elle sert à tout. Cet effort suprême de l'esprit pour se pénétrer lui-même, et pour démêler en lui la raison de tout ce qu'il est capable de connaître d'ailleurs, est une sorte de gymnastique puissante, qui en exerce et en fortifie tous les ressorts; elle ne développe pas, comme la culture des sciences spéciales, une certaine faculté aux dépens des autres; mais toutes ensemble y gagnent de la vigueur, de la précision et de la souplesse. La philosophie n'apprend pas seulement ceci ou cela; elle apprend quelque chose de mieux, elle apprend à penser. Elle enseigne à chercher le principe de chaque chose, à tout approfondir, pour voir clair en tout, et à ne se payer point de demi-raisons. Elle donne enfin à l'âme ces habitudes viriles, qui font les hommes capables et distingués.

S'il lui fallait d'ailleurs la recommandation de quelques avantages spéciaux, on les trouverait sans peine dans l'utile influence qu'une saine morale peut exercer sur la conduite et sur l'intelligence, une logique rigoureuse, qui, sans étouffer la liberté de l'esprit, la contient sous le joug salutaire de la règle, et substitue un mouvement mesuré au caprice de nos allures naturelles, trop

souvent indisciplinées. Les études psychologiques ne sont pas elles-mêmes une affaire de pure curiosité : d'abord, elles fournissent à la logique, à la morale, à la théodicée des principes et une base ; puis, elles enseignent l'exacte signification de cette multitude de mots qui désignent les mouvements et les affections de l'âme, et qui forment une partie considérable du vocabulaire de toutes les langues. Enfin, à la profonde conviction des destinées immortelles de l'homme, à la claire connaissance de Dieu et de ses perfections, est attachée la paix de l'âme en cette vie. La foi peut y conduire; mais la raison y mène aussi; et c'est un besoin pour les esprits cultivés de raisonner toutes leurs croyances.

II

DE LA VRAIE MÉTHODE PHILOSOPHIQUE.

1. Le premier objet des recherches philosophiques, c'est l'homme. L'homme se connaît lui-même dans la conscience qu'il a, tout le temps de la veille, de ses pensées, de ses sentiments et de ses actes. Ce qu'il éprouve, ce qu'il veut et ce qu'il conçoit, il le sait, et à chaque instant il le dit et le raconte. Pour cela, la langue vulgaire ne lui fait jamais défaut; elle a, pour désigner les états si variés de la nature humaine, quantité de mots familiers aux moins savants, que tous comprennent et que tous emploient à chaque minute du jour, dans les circonstances les plus humbles. Cette conscience permanente que tout homme a de lui-même, c'est l'instrument naturel de toute vraie science de la constitution humaine, et rien n'y supplée. Il ne s'agit que de la rendre plus savante; confuse, il faut l'éclaircir, et incertaine, la fixer. Les mouvements de la pensée et les sentiments de l'âme sont chose changeante et fugitive; ils passent vite, reviennent souvent et frappent peu; l'habitude et leur intimité même nous les dissimulent. Il faut s'y rendre attentif, en noter, à mesure que les occasions les reproduisent, d'abord les plus frappants caractères, puis les nuances les plus fines et les plus mobiles aspects. Avec de l'exercice et de la patience, on élèvera peu à peu le vague sentiment de la vie à la clarté et à la précision d'une connaissance scientifique. L'exactitude des notions se marquera dans la fidélité des peintures; et tous ces faits que le vulgaire même exprime, que le poëte ou le romancier excellent déjà à décrire dans des analyses minutieuses quelquefois jusqu'à la subtilité, se prêteront enfin à une exposition lumineuse et complète.

Tout cela s'appelle, d'une manière générale, observer. L'ob-

servation, l'observation de l'homme par lui-même, dans la conscience, voilà le premier procédé de la méthode philosophique. Aucun autre n'en saurait tenir lieu. Il n'y a pas d'effort de génie par lequel on puisse deviner la nature humaine; on ne l'invente ni ne l'imagine; il faut se résigner à la constater telle qu'elle est, telle qu'elle se manifeste dans la vie réelle, par ce concours de passions, d'opérations et de pensées qui en forment la trame.

Cette vérité, que la méthode philosophique est avant tout expérimentale, n'est d'ailleurs que la traduction de cette autre, que la psychologie est le point de départ de la philosophie. L'une et l'autre sont bien simples, et aujourd'hui presque banales. Il a cependant fallu des siècles à l'esprit humain, sinon pour les entrevoir, au moins pour en connaître clairement l'importance et pour les pratiquer avec sincérité; et c'est à peine si, de nos jours, la science de l'homme est soustraite au régime de l'hypothèse, qui a bien longtemps aussi retenu dans l'enfance la science de la nature. On ne saurait donc trop en recommander l'observation; on ne saurait inventer trop de précautions pour en assurer l'exactitude. Il ne faut pas se lasser de répéter, après tant d'autres, que l'observation doit être complète s'il se peut, impartiale toujours, ne rien ajouter, ne rien omettre, voir tout ce qui est et rien que ce qui est.

Les faits bien constatés et complétement recueillis ne sont encore que la matière d'une science. La science elle-même consiste dans la connaissance des causes qui les produisent, des lois qui les régissent, des fins auxquelles ils servent. Pour découvrir tout cela, il faut comparer et classer les faits. Semblables par leurs caractères, ils seront rangés dans la même classe, et par là, d'abord, leur multitude sera simplifiée, le fardeau de leur nombre allégé à la mémoire; ensuite, c'est la constance de ces communs caractères, dans les exemples, divers d'ailleurs, de leur production, qui autorisera le savant à les attribuer à une même cause, qui le portera à démêler la règle fixe à laquelle ils obéissent dans leur variété apparente, qui lui indiquera la nature du but auquel ils concourent. On devra donc les ordonner

d'abord en groupes et en séries, les distribuer dans une classification régulière, fondée sur leurs plus intimes et plus essentiels rapports, pour conclure de là leurs causes et leurs lois, et de l'ensemble de ces lois et de ces causes, rapportées chacune à sa fin spéciale, toute l'explication de la nature humaine. Généraliser, d'un seul mot, refaire par la synthèse l'unité de l'être humain, décomposée par l'analyse, c'est le second procédé de la méthode philosophique.

La généralisation suppose l'observation, et la synthèse l'analyse; l'exactitude de celle-ci mesure la valeur de celle-là. L'observation doit être complète et impartiale, la généralisation circonspecte et prudente. Il ne faut pas qu'elle dépasse l'observation; toute généralisation étourdie ou excessive n'est qu'une hypothèse, sans titre scientifique.

Réunis, ces deux procédés conduisent assurément à une certaine connaissance de l'homme. Mais suffisent-ils, réduits à eux seuls, pour expliquer tout ce que nous en savons, pour donner tout ce que nous avons l'ambition et le pouvoir d'en connaître? Suffisent-ils surtout à établir scientifiquement l'autorité de la règle morale, l'universalité des lois logiques, les perfections de la nature divine? La réponse va suivre.

2. Il a été dit que le but suprême de la science est moins encore la connaissance des faits que la découverte de leurs lois, de leurs causes et de leurs raisons finales. En fait, l'esprit humain y atteint quelquefois, et il y aspire toujours. Or, ni l'observation, ni cette généralisation en quelque sorte servile, enchaînée par la rigueur du précepte à l'expérience, qu'elle doit transformer seulement, sans la dépasser jamais, ne peuvent aller jusque-là. Les causes efficientes ou finales échappent à l'expérience, les lois la débordent.

Que connaissons-nous, en effet, de nous-mêmes ou de la nature par la simple observation, soit de la conscience, soit des sens? Des faits, et entre ces faits des ressemblances ou des différences. Sur ces rapports, le savant construit des classifications. Mais déjà, c'est qu'il suppose plus et autre chose que ce que

l'expérience lui montre; c'est qu'il croit que la multiplicité apparente des phénomènes et des êtres cache une simplicité infinie dans la structure des choses, et leur confusion extérieure un ordre profond. Cette simplicité et cet ordre, il tâche de les retrouver en formant des classifications dont la régularité reproduise le plan de la nature. Conformes à ce plan, elles sont vraies, et fausses si elles y sont contraires. Voilà ce qui fait leur valeur scientifique, et ce qui les expose à tomber pour être remplacées par d'autres. Autrement, ce ne sont que misérables artifices à l'usage de nos faibles esprits; ce sont des secours pour la mémoire; ce n'est rien où la vérité soit intéressée. Et alors, la première venue des classifications possibles vaut autant que toute autre; la simplicité en est la seule condition; et cette condition rencontrée, il n'y a pas lieu à demander plus. L'esprit humain n'est pas si modeste, ni si aisé à contenter; il attache aux classifications scientifiques un autre sens; et s'il cherche, en les édifiant, à présenter une image de la secrète économie qui préside à la distribution et à la coordination de tous les êtres, c'est qu'il préjuge cette économie. Sans cela, comment la chercherait-il, n'en concevant pas même le soupçon? et ce soupçon, comment l'expérience le suggérerait-elle, bornée qu'elle est à la surface des choses, où tout est désordre, multiplicité, confusion?

Autant nous avons formé de classes distinctes des phénomènes, autant, ensuite, nous supposons de causes pour en expliquer la production. Les phénomènes, mouvement ou équilibre, peine ou plaisir, nous les voyons ou nous les sentons; nous les expérimentons comme personnels ou comme étrangers à nous-mêmes; mais les causes, nous ne les voyons ni hors de nous, ni toujours en nous. Qui nous les révèle? qui nous apprend même qu'il y ait des causes? Assurément, ce n'est pas l'expérience; c'est donc quelque faculté indépendante d'elle, sans laquelle il n'y aurait pour nous que des phénomènes successifs, liés ou désunis, réguliers ou variables, mais qui n'auraient pas même le titre d'effets, n'étant pas rattachés à des causes.

Mille faits de même caractère, joints ensemble, peuvent em-

brasser une assez grande étendue, mais cependant toujours limitée, de temps et d'espace. Or, l'esprit, même le plus exigeant, ne demande qu'un nombre d'épreuves bien plus restreint pour étendre, à la durée tout entière et à tout l'espace, les circonstances communes, observées plusieurs fois dans la production de certains phénomènes. La chute des corps n'a été scientifiquement observée qu'un petit nombre de fois; et pourtant, nous croyons que les corps s'attirent en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de la distance, non-seulement ici, mais sur la terre entière, non-seulement sur la terre, mais dans le ciel, et partout où il y a de la matière, partout où il y en a jamais eu, partout où il pourra plaire à Dieu d'en créer. Qui nous donne tant d'audace que de franchir ainsi, pour embrasser des durées et des espaces indéfinis, les limites toujours si étroites de nos expériences? Où avons-nous puisé cette assurance avec laquelle, au nom du présent, nous décidons du passé, de l'avenir, du possible même? Dans la croyance primitive à la *généralité* et à la stabilité des procédés de la nature. Nous sommes persuadés d'avance que tout se fait, dans l'univers, selon des règles simples et fécondes à la fois. Ici encore, l'expérience n'explique ni ne fonde cette présomption. Elle la suppose, et tout au plus la confirme; ou, si dans certains cas elle semble la démentir, nous ne l'écoutons point, et continuons de chercher la règle là où elle ne nous montre encore que caprice et inconstance. Étrange procédé, si toute notre science dérivait de l'expérience!

Tout être a une fin; c'est là, pour nous, une conviction non moins profonde que les précédentes, et qui résiste aussi obstinément à tous les démentis apparents de l'expérience. Comme les précédentes encore, elle gouverne l'observation sans en venir. L'observation, en effet, n'atteint que les moyens; l'esprit présume les fins. C'est pour cela qu'il les cherche, et, quand il ne réussit pas à les trouver, il ne continue pas moins d'y croire.

Ainsi, même dans le cercle de la science expérimentale, l'observation ne va pas seule. Il ne nous est donné de pénétrer dans

l'intelligence des choses qu'à la lumière de certains principes qui dirigent de haut toutes nos investigations, qui éveillent l'esprit sur les véritables secrets de la nature, qui nous soutiennent par l'appât du résultat, contre les ennuis d'une expérience longue et laborieuse, et sans lesquels celle-ci serait froide et d'ailleurs stérile. Et cela est vrai non-seulement pour la science de la nature, mais aussi pour la science de l'homme, dont la constitution intime est aussi merveilleuse que le reste de l'univers, par la simplicité des ressorts, par la régularité des mouvements, par l'harmonie des fins et des moyens.

La méthode de la psychologie n'est pas purement expérimentale; que sera-ce de la logique? Il s'agit ici de poser les conditions universelles de la vérité dans nos jugements et dans nos raisonnements. Ou l'entreprise est insensée, ou nous possédons d'avance une règle suprême et comme une image de la vérité, d'après laquelle, suivant qu'ils y sont contraires ou conformes, nous décidons souverainement de l'incorrection ou de la rectitude des procédés de l'esprit. Cette règle, dont l'autorité s'impose à l'intelligence et qui en juge tous les actes, apparemment ce n'est pas l'expérience de ces actes qui la fonde.

La morale cherche le droit; l'expérience ne donne que le fait. L'idée de droit implique quelque chose d'universel, de fixe, de sacré partout et toujours; le fait est, de sa nature, restreint à de certains temps et à de certains lieux, mobile, sans autorité propre. Le fait, c'est ici la conduite des hommes, dictée selon les cas, par tant de motifs contraires : ce sont leurs mœurs changeantes, leurs coutumes diverses. Et il s'agit précisément d'élever au-dessus de toute cette diversité une loi ferme et stable, au nom de laquelle les actions de tous et de chacun puissent être appréciées et légitimement qualifiées de bonnes ou de mauvaises, de justes ou d'injustes. Tirera-t-on de l'expérience ce qui est destiné à la régler et à la juger?

Quelles que soient enfin les beautés de cet univers, quelque grandeur, quelque ordre et quelque harmonie qu'une observation attentive y découvre, elle n'y trouve point Dieu; parce que rien de fini ne le constitue ni ne l'égale, et parce que toutes les

plus grandes magnificences des choses créées sont encore, réunies, infiniment distantes de son infinie perfection. L'esprit peut bien rencontrer dans le monde des traces de la sagesse divine; mais c'est à la condition qu'il la comprenne déjà, et ces quelques traits affaiblis du parfait modèle de toutes choses, il serait incapable de les reconnaître, si le modèle lui-même ne lui était présent.

Concluons. Pour connaître et expliquer les choses, Dieu a mis en nous deux facultés principales. Nous sommes témoins à chaque *instant* de ce qui se passe dans le monde et en nous; nous voyons les êtres qui composent cet univers; nous sommes frappés de leurs qualités et de leurs rapports; nous assistons au spectacle de leur développement et de toutes leurs actions. Cela, c'est l'expérience, dont aucun artifice de l'esprit ne peut remplacer l'usage, dont aucun principe ne peut infirmer la valeur. Elle seule nous fait connaître ce qui est; les faits qu'elle atteste sont sacrés; dans l'étude de l'homme, comme dans celle de toute autre réalité soumise à nos recherches, il faut partir de ces faits, y revenir sans cesse et n'en contredire aucun.

Mais au delà de l'expérience et des faits, l'esprit soupçonne et atteint quelque chose encore; sous le désordre apparent, sous la variété extérieure des êtres, il entrevoit un ordre profond, un plan régulier et simple; aux phénomènes il suppose des causes, et à tout il conçoit une fin. Le seul soupçon de tout cela n'est pas en nous du fait de l'expérience, bornée à ce qui se voit, à ce qui change et à ce qui passe. L'homme possède donc une autre faculté, et cette faculté qui, en lui inspirant le goût et en lui donnant la puissance de chercher les lois, les causes et les raisons finales des êtres, lui livre en même temps les conditions suprêmes de la vérité et de la justice, et lui révèle, au-dessus de tout, un être parfait, cause des causes, source de toute justice, de toute vérité, de tout ordre, on la nomme en philosophie la raison. Ses inspirations, formulées en principes, deviennent des règles sous l'empire et la direction desquelles l'expérience travaille, sans lesquelles elle serait impraticable ou stérile. Particulièrement lumineuse et vive en certaines âmes privilégiées, douée à

un degré supérieur du sentiment de l'ordre et de l'harmonie, elle est le principe de ces inspirations soudaines que l'expérience vérifie ensuite, mais qu'elle n'a pas suggérées seule, de ces prévisions glorieuses par lesquelles les hommes de génie ont quelquefois deviné la nature. Par elle, l'homme entre en quelque sorte dans les conseils de Dieu; et tandis que l'expérience lui apprend après coup ce qui est, par la raison il préjuge ce qui doit être.

Ainsi, deux facultés, l'expérience et la raison; partant, deux méthodes, ou plutôt une seule, à la fois expérimentale et rationnelle. En effet, ni l'expérience ne peut rien sans la raison, ni la raison sans l'expérience. Toute seule, l'expérience se perd sans ressource dans la multiplicité indéfinie, dans la variété incessante des choses; elle est réduite à constater sans comprendre, à voir sans expliquer. Érigée à son tour en méthode exclusive, la raison s'égare en hypothèses, donne une construction et non un système, et n'élève que de ruineux édifices, sans solidité ni fondement. Il faut qu'elles s'unissent pour une continuelle réciprocité de services, que celle-ci donne à notre science la lumière, celle-là la réalité, que l'expérience fournisse à la raison des matériaux pour être employés, que la raison fournisse à l'expérience une règle qui la dirige. Voilà la vraie méthode, indiquée par la nature, conforme à la fois et à la faiblesse de notre esprit, parce qu'elle est expérimentale, et à ses hautes tendances, parce qu'elle est rationnelle aussi.

« Les philosophes, dit Bacon, qui se sont mêlés de traiter les sciences, se partagent en deux classes, les empiriques et les dogmatiques. L'empirique, semblable à la fourmi, se contente d'amasser et consomme ensuite ses provisions. Le dogmatique, pareil à l'araignée, ourdit des toiles dont la matière est extraite de sa propre substance, admirables par la délicatesse du travail, mais sans solidité ni usage. L'abeille garde le milieu; elle tire la matière première des fleurs et des jardins; puis, par un art qui lui est propre, elle la travaille et la digère. La vraie philosophie fait quelque chose de semblable... Et ainsi, on peut tout espérer de l'étroite alliance qui n'a pas encore été formée, entre l'expé-

rience et la raison, dont le désolant divorce a jusqu'ici tout troublé dans les sciences. »

3. A ces conclusions, l'histoire donne une force démonstrative irrésistible. En effet, quand on examine bien toute la suite des tentatives philosophiques, depuis l'origine jusqu'à nos jours, on voit que l'expérience et la raison, réunies ou séparées, ont fait les frais des plus hautes comme des plus humbles. Il n'y a que ces deux méthodes, puisque l'histoire n'en fait pas paraître d'autre; *si une troisième* était possible, elle aurait eu son tour, dans cette longue succession d'essais, si diversement inspirés; elle tiendrait, sous la forme d'un système, sa place dans le passé. Mais non; l'histoire de la méthode est tout entière celle de la prédominance alternative, suivant les temps, les lieux et les hommes, soit de l'expérience, soit de la raison, et qui plus est, celle de leurs divisions et de leur lutte. Leur union, bien rare, a produit tout ce qui s'est fait de solide et de durable. Leurs excès, le sacrifice de l'une à l'autre, ont été la cause de plus mémorables égarements. J'en vais donner deux grands exemples.

Aussitôt que la réflexion s'éveille en Grèce, c'est-à-dire environ 600 ans avant Jésus-Christ, la pensée humaine, à son début, inexpérimentée encore et s'essayant, presque sans se rendre compte de ce qu'elle fait, à comprendre l'univers, tombe fatalement, par la puissance de sa nature et de ses lois, dans les deux grandes directions qui lui sont ouvertes et qui continueront de se partager les systèmes. Deux écoles se fondent et se développent d'abord parallèlement et sans se connaître, un peu plus tard rapprochées et aux prises l'une avec l'autre; et déjà leur différence est celle de l'expérience et de la raison. Ce n'est pas que ces premiers philosophes y mettent du choix, ni aient la conscience claire des tendances de leurs doctrines; le temps n'est pas encore venu de se demander compte, avant d'aller, de la route que l'on suivra. La question de la méthode est un problème tardif, institué par une réflexion plus savante. Ceux-ci pensent comme les enfants marchent, sans trop savoir pourquoi ni comment. Mais par la force des choses, et parce que, après

tout, l'esprit humain est alors ce qu'il sera toujours, ils se trouvent naturellement engagés, selon les influences qu'ils subissent et leurs diverses aptitudes, les uns dans les voies de l'expérience, les autres dans celles de la raison. Ce n'est pas non plus que cet empirisme irréfléchi, d'une part, ou ce rationalisme aussi peu prémédité de l'autre, soient bien puissants ni bien profonds. Tout ce qui commence est faible, et des deux côtés, il ne se produit encore, au lieu de systèmes, que d'extravagantes hypothèses. Mais de ces hypothèses, le prétexte, si misérable qu'il soit, est ici puisé dans la raison, là emprunté à l'expérience. Tout d'ailleurs n'aspire à rien moins, dans leur présomption naïve, qu'à expliquer l'univers tout entier, indécomposé encore. Seulement, dans l'ensemble des choses, ils s'attachent surtout à ce qui frappe le plus, à la nature; l'explication qu'ils en donnent, hypothétique toujours, est ou purement physique ou purement mathématique.

Le chef de ces physiciens du premier âge scientifique est Thalès de Milet. Il avait vu que l'eau de la mer, abandonnée dans un vase, disparaît peu à peu et laisse en sa place un résidu solide. Il avait remarqué que les semences de toutes choses sont humides, et que l'humide, en conséquence, produit la vie; il l'entretient aussi dans les plantes sous la forme de la séve, dans les animaux sous la forme du sang. Il n'en fallait pas davantage à Thalès pour conclure que l'eau ou l'humide est le principe de tout, ou que le chaos primitif était une masse liquide, d'où la terre s'est formée par concrétion, comme ce produit solide qu'on retrouve au fond du vase. Assurément, l'induction est bien téméraire, et les faits sont bien petits, pour l'étendue de la conclusion. Mais ce sont des faits, l'expérience les a donnés.

Ce que Thalès et ses disciples tentaient d'expliquer par le jeu des éléments, Pythagore, le chef de l'école mathématique, voulait en rendre compte par la puissance des nombres. « Ceux qu'on nomme pythagoriciens, dit Aristote, s'appliquèrent d'abord aux mathématiques et firent avancer cette science : nourris dans cette étude, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Les nombres sont de leur nature

antérieurs aux choses; et les pythagoriciens croyaient apercevoir dans les nombres, plutôt que dans le feu, la terre et l'eau, une foule d'analogies avec ce qui est et ce qui se produit. Telle combinaison des nombres, par exemple, leur semblait être la justice, telle autre l'âme et l'intelligence, telle autre l'à-propos, et ainsi à peu près de tout le reste. Enfin, ils voyaient dans les nombres les combinaisons de la musique et ses accords. Toutes les choses leur ayant donc paru formées à la ressemblance des nombres, ils pensèrent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres, et que le ciel, dans son ensemble, est une harmonie et un nombre. Toutes les concordances qu'ils pouvaient découvrir dans les nombres et dans la musique, avec les phénomènes du ciel et ses parties et avec l'ordonnance de l'univers, ils les réunissaient; ils en composaient un système. Et si quelque chose manquait, ils employaient tous les moyens pour que le système présentât un ensemble complet. Par exemple, comme la décade semble être un nombre parfait, et qu'elle embrasse tous les nombres, ils prétendent que les corps en mouvement dans le ciel sont au nombre de dix. Or, n'y en ayant que neuf de visibles, ils en imaginent un dixième, l'*Antichthone*. » Ainsi, dès ce premier commencement de la science, le rationalisme paraît à côté de l'empirisme; il se montre à sa naissance avec tous ses caractères et ses excès même, sacrifiant déjà à de certaines préconceptions l'expérience et les faits, mutilant ou faussant ceux-ci au gré de ses hypothèses, retranchant à la réalité ce qui excède le système, lui ajoutant ce qui manque pour le justifier.

Après la ruine de ces deux écoles, le sage et tempérant Socrate donna un de ces rares exemples de l'alliance un peu confuse encore, mais déjà féconde, de tous les pouvoirs de l'esprit dans la recherche du vrai. D'abord, il ramenait la réflexion, jusque-là trop occupée de la nature, à l'étude de l'homme; et par là il inaugurait la vraie philosophie, dont la connaissance de l'homme est le point de départ. *Connais-toi toi-même :* telle était sa devise. Mais dans l'étude de l'homme et des choses morales, il cherchait, selon ce que dit encore Aristote, le général et les définitions, c'est-à-dire les lois et les principes; et ce qu'il y employait, c'était

encore, sous le titre consacré de dialectique, la raison fondée sur l'expérience de nous-mêmes. Les deux grands disciples de Socrate, Platon et Aristote, ont gardé, autant peut-être qu'il est donné au génie de le faire, la réserve socratique. Déjà cependant Platon, dans son enthousiasme, penchait au rationalisme ; Aristote, dans sa sévérité, inclinait à l'empirisme ; et cette double tendance, exagérée par les disciples, ramène à la suite de l'un de nouveaux pythagoriciens, après l'autre de nouveaux serviteurs exclusifs de l'expérience.

Plus de deux mille ans après Thalès et Pythagore, lorsque la philosophie moderne, lentement sortie de la barbarie du moyen âge, s'établit enfin dans son indépendance avec Bacon et Descartes, les deux mêmes méthodes reparaissent sous le patronage de ces deux grands hommes, transformées, fortifiées, élevées à la conscience d'elles-mêmes, identiques au fond, grosses des mêmes systèmes et capables des mêmes excès. Le principal titre de gloire de Bacon, c'est un traité de la méthode, le *Nouvel Organum*, comme il l'appelle ; le premier écrit de Descartes, qui contient en germe tout ce qu'il a développé dans les autres, c'est le *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.*

Le grand effort de Bacon est de rappeler à l'expérience l'esprit humain, jusque-là égaré par l'hypothèse. « On n'a fait, dit-il, qu'effleurer en courant l'expérience et les faits ; il faut en commencer enfin une étude enchaînée et approfondie. Surtout, il faut que l'esprit secoue ces *prénotions* qui le subjuguent, se dégage de ces façons d'entendre téméraires et prématurées qui le dominent, se déshabitue de ces anticipations par lesquelles il préjuge la nature. L'homme doit être seulement le serviteur et l'interprète de la nature ; il ne comprend que dans la proportion de ses découvertes expérimentales ; hors de là, il ne sait et ne peut rien. » L'expérience, Bacon la veut non-seulement impartiale, mais étendue, complète ; il n'exige pas sans doute que la science s'y tienne ; après elle, doit venir l'induction, mais une induction graduelle, prudente, circonspecte jusqu'à la timidité ; une induction qui parte des faits, y revienne sans cesse, pour

s'éprouver toujours à l'expérience, sans la dépasser jamais. C'est ainsi, c'est en ajoutant à l'observation cette sorte de généralisation servile que Bacon se flatte, selon ses expressions déjà citées, d'avoir cimenté à jamais l'union solide de la raison et de l'expérience. Mais que fait le mot de raison, si la chose est niée? Et qui reconnaîtrait la raison dans cet humble rôle que Bacon lui réserve, la réduisant à rapprocher les unes des autres les indications de l'expérience? Les plus féconds et les plus solides principes de la raison, Bacon les a proscrits, il a porté contre le meilleur d'entre eux cet arrêt : « Le principe des causes finales, comme la vierge consacrée à Dieu, n'engendre rien. » Il a enveloppé dans un égal dédain les hypothèses les plus gratuites et les plus sûres lois de la raison.

Descartes part de la conscience, c'est-à-dire de l'observation de la nature humaine. Mais il y demeure peu; il ne s'y arrête guère que pour établir, par une revue exacte de toutes ses pensées, l'incertitude et l'obscurité des unes, ce sont celles qui viennent des sens et de l'imagination, c'est-à-dire, en un mot, de l'expérience; la clarté supérieure et l'absolue certitude des autres, ce sont celles que suggère l'entendement, l'intellection pure, la raison. Parmi ces dernières, il en rencontre une, singulièrement féconde et puissante, l'idée de l'infini et du parfait, c'est-à-dire de Dieu. Dieu trouvé, Descartes en déduit tout le reste. L'existence du monde lui avait paru douteuse, tant que l'expérience seule l'enseignait; la véracité divine lève ce doute; elle est la preuve incontestable et la seule garantie solide de la réalité des corps. L'existence personnelle elle-même n'était qu'un fait; la puissance de Dieu bien comprise devient la raison suprême de l'être et de la durée de la créature. S'agit-il d'étudier le monde? Descartes posera « les lois qui le gouvernent, lesquelles sont nécessaires et universelles, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé et ses perfections infinies, sans les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes. » Cette méthode d'aller à Dieu tout d'abord, pour en conclure par la force du raisonnement tout ce qui est ou peut être dans le monde, c'est la méthode

rationnelle dans toute sa puissance, et déjà avec quelques-uns de ses excès; et si elle n'est pas très-précisément indiquée dans les préceptes quelque peu ambigus du *Discours de la méthode*, la pratique de Descartes en trahit assez clairement la nature, et son école le vice. Il l'a en effet léguée à tous ses disciples, qui, l'exagérant toujours davantage, ont, par cet abus, mené le cartésianisme à sa ruine.

Ainsi, au début de la philosophie moderne, comme à l'origine même de la réflexion, comme à toutes les époques intermédiaires, l'histoire ne montre à l'œuvre, pour la construction de la science, que deux procédés identiques à ceux que l'analyse découvre au fond de l'esprit humain. Et que nous apprend-elle, sinon qu'il faut les unir, puisque leur séparation n'a jusqu'ici amené que de mémorables chutes?

PSYCHOLOGIE.

I

OBJET PROPRE DE LA PSYCHOLOGIE. — DISTINCTION DE LA PSYCHOLOGIE ET DE LA PHYSIOLOGIE. — POSSIBILITÉ DE L'OBSERVATION PAR LA CONSCIENCE.

La psychologie est le point de départ de la philosophie, et la psychologie, c'est l'étude de la nature humaine par la conscience. Mais la nature humaine n'est pas un sujet simple, et les faits par lesquels elle se manifeste ne sont pas tous du ressort de la conscience. Il y en a qui, étant connus d'une autre façon, forment, avec le principe dont ils émanent, l'objet d'une science spéciale, la physiologie, aussi indépendante dans son domaine que la psychologie l'est dans le sien. Il importe, pour la clarté des recherches, de marquer la différence et les limites de ces deux sciences, qui se partagent l'étude de la nature humaine. Il faut en maintenir la séparation contre toute tentative d'empiétement, de part ou d'autre.

1. Parmi les corps qu'il connaît, tout homme en distingue un qui lui appartient en propre. Il se peut que ce corps ne soit pas nous, mais du moins avons-nous de bonnes raisons de le regarder comme nôtre. D'abord il ne se fait pas en lui de changement qui ne retentisse, pour ainsi dire, en nous sous forme de peine ou de plaisir; ce qui le sert ou le répare nous agrée; ce qui le blesse nous fait souffrir; et nous sommes gais ou tristes

suivant qu'il est sain ou malade. Ensuite, il obéit sans intermédiaire, au moins en quelques-unes de ses parties, aux ordres de notre volonté; et tandis que toute la puissance de mes résolutions, directement appliquée à soulever un brin de paille, n'y réussirait pas, il suffit que je dise en moi-même cette parole si simple: « Que mon bras se meuve, » et mon bras se meut. J'exerce donc sur ce corps-là une puissance immédiate et directe, que je n'ai sur aucun autre. Il est donc à moi à un double titre; et s'il ne me constitue pas à lui seul, il fait cependant partie de ma nature; je suis uni à lui inséparablement, tout le temps que je passe sur cette terre.

La physiologie est l'étude de ce corps vivant qui est le nôtre. Elle en détermine la matière et la forme; elle en décrit la structure et les opérations; puis, par une induction convenable, elle remonte des phénomènes à leurs lois; de la connaissance des organes et de leurs actions, elle conclut leur rôle et leur fin; et à travers toutes ses manifestations diverses, elle cherche à saisir le mystérieux principe qui anime la matière de l'organisme, qui maintient à peu près constante la forme du composé, dans le renouvellement continuel des molécules composantes, et qui, à l'époque de la mort, abandonnant cette matière, la rend aux lois communes, à l'empire desquelles il l'avait pour un temps et en partie soustraite. La physiologie peut aspirer jusque-là; mais, si loin qu'elle aille dans la voie des hypothèses explicatives, la portée de ses théories demeure bornée à l'ordre de faits d'où elles sont prises. Inventées pour l'explication de certains phénomènes, elles valent pour tous les phénomènes de cette espèce; au delà, leur puissance expire. Or, les faits dont il s'agit ici sont exclusivement de ceux qui se touchent et se voient; et comment en serait-il autrement, si c'est toujours à la matière qu'ils se rapportent et dans l'étendue qu'ils s'accomplissent? Ce sont, en définitive, ou des figures ou des mouvements; c'est, par exemple, la disposition des os, des muscles et des nerfs, la forme du cerveau, la circulation du sang, la sécrétion de la bile. Ces faits, le physiologiste les observe par les sens, aidés de tous les instruments qui ajoutent à la délicatesse ou à la puissance de ceux-ci;

il les explique par l'induction, qui en peut donner la signification, mais ne saurait en changer la nature. Il en part, il y revient, et il faut qu'il s'y renferme.

Si, maintenant, nous ne connaissons de nous que ces faits, ou leurs analogues, ou ce qui peut s'en déduire, la physiologie épuisera la science de la nature humaine. Mais si, naturellement, nous savons plus et autre chose sur nous-mêmes que ce que les sens nous apprennent de notre corps, si nous expérimentons en nous des états et des opérations qui ne soient ni des modifications de la matière, ni des mouvements de l'organisme, il y aura lieu à une science spéciale de ces nouveaux phénomènes et de leur principe propre. Or, en celles-là mêmes de nos manières d'être où l'organisation est le plus directement intéressée, je veux dire dans le produit complexe des actions exercées sur notre corps par les objets matériels, je trouve déjà un élément bien réel et bien connu de tous, qui échappe aux sens, et partant, à la physiologie.

Je reçois, à un endroit quelconque de mon corps, une blessure : aussitôt que la chair a été divisée, de petits nerfs, aboutissant à la partie lésée, se sont ébranlés d'une façon particulière: leur mouvement s'est communiqué de proche en proche à de plus gros, auxquels ils s'attachent comme les rameaux aux branches; et se transmettant encore de ceux-ci à d'autres, il arrive enfin, après un trajet plus ou moins étendu et tortueux, au centre où se réunissent et d'où partent tous les nerfs, au cerveau. En même temps que tout cela se passe, je souffre. Assurément la souffrance que j'éprouve a ici pour occasion ou, si l'on veut, pour cause, l'impression produite sur l'appareil organique. Cependant elle en est distincte, et n'y ressemble même en rien. Quelle analogie y a-t-il entre un mouvement et une douleur? L'un a lieu dans l'étendue; il commence à un point et se termine à un autre; il est rapide ou lent; son trajet est droit ou courbe, et il peut être figuré par le dessin. L'autre n'a que de la durée, il y a de longues souffrances, il n'y en a pas d'étendues; il y en a de fortes et de faibles, il n'y en a pas de courbes ni de droites; enfin, aucune sorte d'image sensible ne peut repré-

senter la douleur. Je la connais pourtant, puisque je l'éprouve; je sais qu'elle est, et ce qu'elle est, puisque je la raconte. Même, la connaissance que j'ai de ma douleur est plus immédiate, plus directe, plus ancienne, par conséquent, que celle de la disposition organique qui la cause. Je souffrais et je savais à quel degré, avant de connaître l'état de ma blessure, la position, la forme et la grandeur de la plaie; surtout, je souffrais avant de soupçonner que j'eusse des nerfs et ce que c'est qu'on appelle ainsi. Depuis que je l'ai appris, je n'en souffre ni plus ni moins. Un enfant nouveau-né, qui l'ignore entièrement, et qui sait à peine qu'il a un corps, la plupart des hommes, qui sont destinés à ignorer toujours comment ce corps est fait intérieurement, ne laissent pas pour cela de souffrir; et souffrir, c'est indivisiblement connaître que l'on souffre. Aussi la connaissance vraie de la douleur est-elle aussi ancienne que l'humanité, tandis que la bonne physiologie date seulement d'hier. Ce qu'on nomme souffrance *physique* est donc un phénomène complexe, dont l'élément principal, à savoir, la souffrance elle-même, n'a réellement rien de matériel. La science immédiate, primitive, universelle, que nous avons de celle-ci est absolument indépendante de la science relativement récente, imparfaite chez les plus savants, très-incomplète pour la plupart des hommes, nulle dans quelques cas, des altérations organiques qui la produisent. A qui ne connaîtrait pas la douleur par cette expérience directe que tout homme en fait au dedans de soi, la plus minutieuse description de ses causes et de ses circonstances physiologiques n'en donnerait pas la moindre idée. Pour qui a fait cette expérience, la même description n'ajoute rien à la connaissance qu'il a de la douleur en elle-même. Elle lui apprend à en démêler les conditions extérieures, et par conséquent les signes; mais ici comme en tout, l'intelligence des signes, en tant que signes, suppose la notion préalable de la chose signifiée. Et en fait, c'est par une induction que l'habitude nous dissimule aujourd'hui et dont le souvenir est perdu, que nous apprenons à rapporter nos diverses souffrances aux différentes parties de notre corps. La douleur est d'abord toute en nous, sentie et

aperçue par la seule conscience; mais les sens nous montrent en même temps quelqu'un de nos organes dans un état exceptionnel; il suffit que la concomitance de cet état avec une douleur pareille ait été expérimentée quelquefois pour que nous fassions de l'un la cause de l'autre; et alors, celle-ci étant éprouvée, nous affirmons immédiatement celui-là. Voilà pourquoi, trompés quelquefois par la similitude des sensations, nous indiquons mal le siége de nos souffrances; voilà pourquoi le malade amputé d'un membre continue souvent de ressentir les mêmes douleurs dans le membre qu'il n'a plus.

Ce que j'ai dit de la douleur physique, je pourrais le répéter du plaisir qui vient par les sens. Que sera-ce des sentiments agréables ou pénibles auxquels donnent lieu, non plus les états du corps, mais les actes de l'esprit? Ici, ce n'est plus l'effet seulement, je veux dire le plaisir ou la peine, qui est soustrait aux sens, la cause elle-même leur échappe. C'est, par exemple, l'idée d'un bien futur, incertain mais possible, qui éveille en nous la joie de l'espérance; ou c'est la prévision d'un mal prochain qui nous livre au tourment de la crainte. Dans quel secret repli de la matière, dans quel obscur recoin du cerveau le physiologiste ira-t-il saisir la prévision, le souvenir, le raisonnement, et plus généralement la pensée, qui n'a ni forme ni figure? Quelques physiologistes y prétendent pourtant, et, sous le titre consacré de *phrénologie*, ils ont institué une science destinée à supplanter la psychologie, en substituant à l'étude directe des facultés intellectuelles et morales de l'homme la description plus facile et plus claire de leurs organes. Examinons et jugeons.

Assurément le cerveau est, dans l'état actuel de la constitution humaine, l'organe, ou, du moins, la condition de la pensée. Détruit, la perte de l'intelligence et de la vie même s'ensuit; partiellement altéré, l'intelligence est oblitérée en partie; troublé passagèrement, l'intelligence est pour le même temps suspendue ou en désordre. De plus, un examen attentif du cerveau y découvre un certain agencement de parties, dont aucune ne manque à aucun cerveau humain, mais dont le développement

relatif varie selon les individus. Telle d'entre ces parties, qui est chez l'un volumineuse et proéminente, est resserrée au contraire et paraît comme atrophiée chez l'autre. De ces différences résulte, dit-on, la diversité des esprits et des caractères. Il est constaté, en effet, que le développement inégal de nos aptitudes et de nos penchants correspond toujours à un développement, pareillement inégal, des protubérances du cerveau. Telle est particulièrement apparente chez tous les hommes convaincus d'avarice, et manque à tous les prodigues; telle autre, bien prononcée, s'accorde invariablement avec une mémoire heureuse, et faiblement marquée, avec une mémoire faible. Ainsi de toutes. N'est-il pas clair que chacune de ces protubérances cérébrales est l'organe même de la faculté ou du penchant dont elle trahit, par les variétés de son volume, la prédominance ou le défaut? Et dès lors la connaissance du cerveau, de ses circonvolutions, de leur place et de leur nombre, n'équivaut-elle pas à la science de nos facultés, à la psychologie, remplaçant d'ailleurs avec avantage l'observation incertaine de la conscience par celle des sens qui n'est jamais trompeuse, et de fugitifs et insaisissables phénomènes par des faits solides et palpables?

Erreur grossière et vaine prétention! Rien ne peut suppléer la conscience; ce qu'elle nous apprend sur nous-mêmes, elle seule peut nous l'apprendre; il y faut toujours revenir, et c'est d'elle à son insu que le physiologiste emprunte tout ce qu'il sait de notre constitution pensante. Il cherche l'organe de l'ambition ou celui de la mémoire; il sait donc déjà que l'homme est doué de mémoire et sujet à l'ambition; et d'où l'a-t-il appris, si ce n'est de la conscience? L'examen le plus minutieux du cerveau ne lui aurait rien montré de semblable; réduit à ses ressources propres, c'est-à-dire à l'observation sensible, il ne verrait dans le cerveau qu'une masse de matière, contenue dans de certaines formes. Il en pourrait déterminer l'étendue, compter les divisions, mesurer les saillies et les creux; il en donnerait la topographie exacte. Mais pour voir dans chacun de ces compartiments le siége, l'organe et le signe d'une faculté de l'esprit, il

faut connaître d'ailleurs cette faculté, ce qu'elle est et comment elle opère. Pour trouver dans leur distribution et leur ensemble une image fidèle de notre constitution passionnée et intelligente, il faut y comparer celle-ci, d'abord étudiée en elle-même et fixée. On n'en lit pas le détail sur la forme extérieure du cerveau, et la nature n'a pas pris soin d'écrire sur le crâne de chaque homme ces noms qu'une main savante trace après coup sur des têtes tout exprès préparées pour l'enseignement de la phrénologie. Le nom y serait que, pour le comprendre, il faudrait encore connaître la chose, c'est-à-dire ici, la faculté qu'il désigne. J'en reviens donc à dire que la recherche des organes visibles de nos facultés suppose la notion préalable de ces facultés, l'intelligence de ceux-là, comme étant des organes, la conscience de celles-ci en elles-mêmes, et que la phrénologie suppose la psychologie.

2. Les phénomènes physiologiques sont directement aperçus par les sens. Mais la cause de ces phénomènes, la force qui les produit, en un mot, le principe de la vie, échappe à toute espèce d'observation. Ce qu'on nomme *force vitale*, est la cause supposée, mais inconnue en elle-même, de certains effets, seuls connus. Quelques-uns l'admettent, mais beaucoup la nient, et tous la regardent comme une hypothèse. Les partisans de cette puissance mystérieuse ne sont pas bien d'accord sur ses caractères, plus hypothétiques encore que son existence. Si elle est unique ou multiple, intelligente ou aveugle, diffuse dans tout l'organisme ou fixée en un point central d'où elle rayonnerait sur tout le reste, on ne le sait au juste; et cette incertitude prouve qu'on n'atteint pas ici la cause en elle-même, mais seulement par le détour de ses effets.

Cependant, l'homme connaît par la conscience non-seulement qu'il pense et qu'il sent, mais qu'il est une cause, et une cause qui s'aperçoit elle-même comme cause indépendamment de ses effets. Il est même essentiellement une force qui a conscience de soi. Cette conscience est manifeste dans le plus simple de nos actes. Je veux mouvoir mon bras, et mon bras se meut. Non-seulement je sais, pendant que le mouvement s'exécute, que j'en suis la cause, moi qui l'ai voulu et qui continue de le vouloir, tout le

temps qu'il dure; mais encore, avant de m'y résoudre, je savais que j'étais capable de le vouloir; sans quoi comment aurais-je eu l'idée d'en prendre l'initiative? et après que j'ai cessé d'agir, j'aperçois encore en moi la puissance de vouloir de nouveau la même chose ou une autre. Cette force qui commande à certains de mes organes, qui, à son gré, les tend ou les détend, agit ou s'abstient, veut ou ne veut pas, et qui, même dans l'inaction, se connaît comme capable de l'action, elle n'a pour moi rien d'obscur ni de mystérieux; car c'est moi-même. Elle diffère donc de la force vitale, s'il y en a une, de cette force qui agit en moi, ou plutôt en mon corps, mais sans moi, que je ne puis ni exciter ni empêcher d'aller, qne je ne dirige ni ne connais.

Ainsi, d'une part, des phénomènes matériels, qui s'accomplissent dans l'étendue, n'en sont que des modifications et se réduisent, en définitive, à des mouvements et à des figures; une ou plusieurs causes cachées, supposées seulement pour le besoin des phénomènes; pour connaître les phénomènes l'observation sensible, pour atteindre leur cause une induction toujours hasardeuse, voilà l'objet, voilà les instruments de la physiologie. D'autre part, des faits insaisissables aux sens, simples modifications d'un sujet pensant, qui ont de la durée sans étendue; puis, une force qui tombe directement sous l'expérience aussi bien que les actions dont elle est la cause ou le terme, voilà l'objet propre et le seul procédé possible de la psychologie. La physiologie et la psychologie sont distinctes comme les deux vies qui s'écoulent en nous parallèlement, la vie du corps et la vie de l'âme; comme les produits si dissemblables de ces deux vies, d'un côté, par exemple, la respiration et la digestion; de l'autre, le sentiment et la pensée; comme leurs principes séparés, ici la force fatale qui anime l'organisme, là la volonté; comme leurs moyens respectifs de recherche, les sens et la conscience.

Parce qu'aussi ces deux vies sont liées, parce qu'elles se modifient réciproquement, à raison de l'union indissoluble, dans l'état actuel de la créature humaine, de l'âme et du corps, il pourra, il devra même y avoir une science de leur rapport et de l'action mutuelle de l'un des principes sur l'autre. Seulement, il

ne faut pas oublier que, dans cette science mixte, la part de la psychologie est la plus importante et la première. Les parties du corps et ses états ne sont jamais que l'organe, l'instrument, l'occasion et, en ce cas, le signe des facultés et des modifications de l'âme. Or, on ne saurait le répéter trop, l'interprétation du signe, l'appréciation de sa valeur significative, exige la notion antérieure de ce qui est signifié.

3. Mais on nie l'autorité de la conscience; on va jusqu'à contester la possibilité de la réflexion du moi sur lui-même. On allègue que, dans cette sorte d'observation intérieure, le sujet est identique à l'objet. Or, le moi, dit-on, ne peut pas, à la fois et dans le même instant, agir et se voir agissant, pâtir et se considérer pâtissant. Aussitôt que l'observation commence, au phénomène fugitif qu'elle voulait saisir, se substitue l'acte même de la réflexion, devant lequel s'évanouit le fait à examiner. L'attention remplace le sentiment ou la pensée, et demeure seule. Il n'y a plus que l'être qui observe, et il n'y a plus rien à observer. Acteur, il a voulu se donner en spectacle à lui-même; il a quitté la scène et est descendu au parterre; il regarde et il écoute; mais la scène est vide et silencieuse.

J'accorde que l'acteur et le spectateur ne peuvent être une seule et même personne; mais je nie l'identité, dans l'observation psychologique, de ce qui observe avec ce qui est observé. Nos pensées, nos passions, nos sentiments sont nôtres; ils ne sont pas nous. Ils naissent et se déroulent en nous (la suite l'établira mieux) sous des influences étrangères; ils sont le produit d'une activité spontanée, dans laquelle il nous est tout au plus permis d'intervenir, pour essayer, bien souvent sans succès, d'en changer le cours, mais que nous ne produisons pas du tout et que nous ne maîtrisons qu'à moitié. Dans le plus vif entraînement de la passion, dans le plus rapide mouvement de la pensée, dans l'exaltation même du plaisir et de la douleur, le moi demeure ce qu'il est en lui-même et essentiellement, une force qui se connaît, se possède et dispose de soi. Voilà le moi, la personne véritable, le spectateur de ce que fait en nous la nature. La nature souffre en

moi; je puis, si je possède un peu de cet empire que les âmes les plus faibles savent prendre quelquefois sur la douleur, la voir naître, grandir, décroître et passer; je puis, à mesure que les phases s'en succèdent, les compter et les décrire. Ce n'est pas moi qui suis l'acteur ici; je ne suis que le sujet et comme le terme de l'action; je subis la douleur, je ne la fais pas; et la subissant, il m'est loisible de la considérer comme du dehors. Il en est de même, et à plus forte raison, de mes pensées; j'assiste à leur développement, je les vois se dérouler pour ainsi dire sous mes yeux, confuses ou distinctes, rapides ou lentes; à mon gré, je m'en mêle, ou je les laisse courir au hasard, selon le caprice de leurs liaisons. Mais que j'en prenne ou non la surveillance, il m'est aussi aisé d'en suivre des yeux le courant, qu'il m'est facile, quand je marche, de me regarder marcher, ou de voir battre mes artères, et mes muscles frémir.

Autre objection. La conscience, dit-on, est essentiellement individuelle; nul n'a conscience que de soi. Or, l'individu le plus privilégié de l'espèce n'a point expérimenté toutes les situations, n'a point éprouvé tous les états possibles de l'âme, ni parcouru tous les degrés de chaque état. La psychologie, faite à la lumière de la conscience, est donc une psychologie tout individuelle, et par suite nécessairement incomplète.

Je réponds que la nature humaine est tout entière dans le plus humble comme dans le plus élevé des représentants de l'espèce; elle y est avec toutes ses puissances, que la vie la plus vulgaire suffit à développer toutes. Il n'y a ici de différence que dans le degré; ce qui est chez le commun des hommes un état passager, devient chez quelques-uns un état habituel et permanent; ce qui est pour la plupart un sentiment obscur et faible, devient pour d'autres, sous l'influence d'une excitation particulière, une passion vive et dominante. Mais le degré le plus bas contient comme en puissance le plus haut, et dans la plus légère et la moins durable des manifestations d'une faculté, je puis, en l'agrandissant par l'imagination, en pressentir au moins le plus excessif développement. Qui a éprouvé une température de dix degrés, peut en concevoir une de cent; qui connaît le moindre mouvement, peut imaginer toutes les vitesses; qui a goûté la -oie la plus mo-

dérée à acquérir ou à commander, comprendra aisément les derniers excès de l'avarice ou de l'ambition.

D'ailleurs, on ne propose que de chimériques expédients pour remédier soit à l'impossibilité prétendue de l'observation directe, soit à sa prétendue insuffisance. De la conscience déclarée impuissante, on nous renvoie à la mémoire. Mais qui ne s'aperçoit que c'est renvoyer encore à la conscience? La mémoire la suppose; car, sans la conscience immédiate, dans le passé, du phénomène aujourd'hui rappelé, comment pourrais-je m'en souvenir? Se souvient-on de ce que l'on n'a pas connu, et connaître, n'est-ce pas avoir conscience? De plus, la mémoire n'est elle-même que la conscience actuelle d'une représentation mentale, au travers de laquelle, parce que je la reconnais, j'atteins par induction le passé.

Pour suppléer, en second lieu, à la conscience individuelle, accusée d'insuffisance, on met en avant l'histoire. Je suis loin de nier tout ce que l'étude du passé peut suggérer d'inspirations fécondes et prêter de secours à l'observation; assurément elle la *stimule*; elle l'éveille sur des faits inaperçus, qu'une sorte d'atrophie accidentelle dans l'âme de l'observateur cachait à toutes ses recherches, qu'un vigoureux développement, dans certaines doctrines qui en sont ou la description ou le produit, signale à l'attention la plus distraite. Mais ce que je sais bien aussi, c'est que l'histoire n'est pas intelligible sans la conscience. Faites que je n'aie pas éprouvé, au moins passagèrement et faiblement, le phénomène dont je rencontre dans l'histoire un témoignage, l'histoire ne m'en apprendra rien. Je suis un aveugle à qui vous parlez des couleurs, ou vous êtes un habitant d'un autre monde qui m'entretenez des merveilles, incompréhensibles pour moi, que vous révèle un sixième sens dont je suis dépourvu. Le son de vos paroles fatigue inutilement mes oreilles, sans apporter aucun sens à mon esprit. Ainsi l'histoire serait tout entière, pour un lecteur aveuglé dans sa conscience, un livre écrit dans une langue perdue, dont il s'épuiserait sans succès à déchiffrer les impénétrables hiéroglyphes. Si l'histoire est le complément de la psychologie, la conscience est avant tout la lumière de l'histoire.

II

THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME.

1. Toutes les fois que je suis témoin d'un phénomène, je ne puis m'empêcher de lui supposer une cause. Je crois de plus que cette cause préexistait au phénomène et lui doit survivre. L'effet passe, la cause demeure. Tout à l'heure elle n'agissait pas, et maintenant elle n'agit plus; mais, inactive, je n'en pense pas moins qu'elle persiste, capable de produire à l'infini des effets pareils, que j'attends avec confiance du retour des occasions. Or, la cause ainsi conçue d'un phénomène, considérée comme indépendante de ses effets, puisqu'elle était avant et sera encore après, c'est ce qu'on nomme en général une propriété, une vertu, une puissance, une faculté.

L'emploi de l'un de ces mots, par préférence aux autres, dépend des caractères que l'on reconnaît, selon les cas, à la cause qu'il s'agit de désigner. N'est-elle dans l'être, où le phénomène est apparu, qu'une simple prédisposition à le subir, que la pure capacité d'en devenir le sujet; on la nomme alors propriété; c'est ainsi que les corps ont la propriété de se mouvoir, de se fondre, de rendre des sons. Au contraire, pense-t-on que la cause supposée, au lieu d'être une aptitude passive, incapable de se déterminer elle-même, possède une énergie propre par laquelle elle commence, ou du moins continue l'opération une fois commencée, c'est déjà une puissance, une vertu, une faculté. Par exemple, l'aimant a une puissance attractive; certaines plantes ont des vertus médicinales; l'estomac a la faculté de digérer. A cette activité encore aveugle et fatale, ajoutez dans l'être qui en est doué la conscience de son action; faites de plus qu'il en ait, avec la conscience, l'initiative et le gouvernement, le titre de fa-

culté conviendra mieux encore à cette puissance éclairée et libre. En ce sens, l'âme seule a de véritables facultés, l'âme humaine surtout qui produit librement certaines de ses opérations, et peut intervenir dans toutes.

Ce sont ces facultés de l'âme humaine qu'il s'agit ici de décrire et de compter. La méthode est pour cela simple et sûre. Les facultés de l'âme nous sont connues par leurs produits, comme les agents physiques par leurs effets. Les créant en quelque sorte pour l'explication des phénomènes, nous devons en reconnaître tout juste autant qu'il y a de classes de ceux-ci. J'entends par classes des genres bien profondément distincts, ne comprenant que des phénomènes réunis par d'essentiels rapports, et se séparant à raison des différences aperçues dans la nature intime, dans les caractères constitutifs, dans l'objet, le but et la loi des opérations. Chaque groupe ainsi formé dénote une fonction de la vie psychologique, une faculté de l'âme humaine. C'est donc de l'observation, de la description et de la classification des faits qu'il faut partir; la conclusion sera une théorie des facultés de l'âme.

2. Je l'ai déjà dit, la nature humaine est tout entière dans chaque individu de l'espèce. Entre un homme et un autre homme, entre un pâtre et Leibnitz, il n'y a de différences que de degré. Dans le même homme, entre une certaine disposition d'âme et celle qui paraît s'en distinguer le plus, le contraste ne vient que de la prédominance accidentelle de l'une de nos facultés, et tantôt de celle-ci, tantôt de celle-là, au milieu de ce développement constant et modéré de toutes, qui fait le fonds commun de la vie humaine. Je n'irai donc pas chercher loin les exemples que je veux proposer comme modèles d'expérience, et par lesquels j'essayerai de faire voir à l'œuvre et de prendre sur le fait les facultés de l'âme. Ces exemples, je les puiserai en moi-même et dans la situation où je me trouve présentement.

A l'heure qu'il est, je suis tout occupé à former les pensées que je dépose dans ces lignes. Je conçois chacune d'elles séparément, et j'en comprends aussi les rapports. D'après ces rapports

bien appréciés, je les assemble en jugements qui s'enchaînent à leur tour en raisonnements. Je sais ce que j'éprouve et ce que je fais. Je me souviens d'avoir expérimenté plus d'une fois en moi un état semblable; j'en infère qu'il se représentera dans l'avenir, et qu'à ma place tout autre que moi sentirait ce que je sens, verrait ce que je vois, ferait comme je fais. Or, concevoir des idées et leurs rapports, connaître ou croire, juger ou raisonner, se souvenir, expérimenter ou induire, tout cela s'appelle d'un seul mot, *penser*, et ce qui fait tout cela, c'est une seule chose, l'*esprit*. Il y a sans doute entre toutes ces opérations, simultanées ou successives, de mon esprit, des différences réelles et profondes, qui seront marquées plus tard; mais il y a aussi quelque chose de commun à toutes, un certain caractère, indéfinissable peut-être, mais clair pourtant, qui m'autorise à les envelopper sous le même titre de pensées, d'actes intellectuels, de connaissances, et à les attribuer ensemble à une seule faculté de ma nature, l'intelligence, l'esprit l'entendement.

Je pense, voilà un fait; il n'est pas seul. Tout le temps que mes idées se déroulent à mon esprit, je m'intéresse à elles; j'en suis le cours avec plaisir, s'il est facile et libre, avec peine, s'il est embarrassé et lent. La pensée se présente-t-elle lumineuse et vive, les mots pour la dire m'arrivent-ils aisément, j'en ressens une joie véritable, qui m'anime et me retient au travail. Au contraire, mes conceptions, confuses et indécises, refusent-elles de se laisser fixer, l'expression échappe-t-elle à ma plume hésitante, je souffre intérieurement du combat qu'il me faut alors livrer en moi-même contre cette intelligence rebelle, contre les distractions qui l'assiégent, contre les nuages qui l'offusquent. Telle ligne que je relis, m'agrée; telle autre me choque et me déplaît. J'étais allègre et dispos quand je commençai à écrire; après quelques heures du même effort, ce premier contentement fait place à un pénible sentiment de fatigue et d'ennui. Je passe ainsi par des alternatives de peine et de plaisir, de satisfaction et de mécontentement, de sentiments agréables ou désagréables, et par bien des degrés divers de chacun de ces sentiments. Je jouis et je souffre; d'un seul mot, je *sens*. Sentir est autre chose que penser.

Ce n'est pas tout. Ce travail qui occupe mon esprit et qui émeut mon âme si diversement, je l'ai entrepris sachant que je pouvais m'en abstenir; je le poursuis sachant que je pourrais l'interrompre. Il m'a fallu une résolution pour le commencer; il faut que cette résolution persiste pour que je le continue. Fatigué, je le suspends; reposé, je le reprends; tout cela librement et à mon gré. Je fais effort pour éclaircir l'idée obscure, pour saisir l'expression qui me fuit, pour résister à l'ennui qui me gagne. Je donne toute mon attention à mon sujet, ou je la partage, ou je la retire entièrement; je la soutiens avec persévérance, ou je la relâche par intervalles. Ce libre effort, qui part de moi, dont j'ai l'initiative et la direction, ce n'est ni une pensée, puisque ma pensee ne lui obéit pas toujours, ni un sentiment, puisque mes sentiments le contrarient quelquefois; je l'appelle *vouloir*. A mon gré, je veux ou je m'abstiens; mais s'abstenir, c'est vouloir encore, c'est vouloir ne pas agir.

Je fais donc ou j'éprouve en ce moment trois choses : je pense, je sens et je veux. Et j'ai beau chercher, je n'aperçois rien de plus dans ma façon d'être actuelle; je n'y découvre rien qui ne soit ou un certain degré soit de la peine, soit du plaisir, ou une certaine forme de la pensée, ou une intention quelconque de ma volonté. Qu'il y ait un quatrième phénomène, cela n'est pas impossible; tout ce que je puis dire, c'est que je l'ignore.

Le lecteur pourra répéter sur lui-même l'expérience que je viens de faire sous ses yeux; je m'assure qu'en examinant bien il retrouvera en lui, sans aucun mécompte, et seulement sous d'autres formes, les phénomènes que je viens de remarquer en moi, et de plus, qu'il n'en rencontrera pas d'autres. Il me comprend et me juge, c'est-à-dire il pense; il goûte mon langage ou il y répugne, c'est-à-dire il sent; il y prête ou il y refuse librement son attention, c'est-à-dire il veut. Tout cela se passe successivement ou ensemble, et ces éléments divers composent par leur union toute sa manière d'être présente.

Maintenant, variez à l'infini l'expérience; changez les circonstances et multipliez les incidents. Au lieu d'un cas simple et ordinaire, imaginez-en de singuliers et d'étranges; reportez-vous

par la mémoire aux événements les plus frappants et les plus rares de votre vie passée; à défaut de situations réelles, forgez-en de possibles, vous démêlerez toujours, au fond de tous ces états, vrais ou imaginaires, éprouvés ou seulement conçus, la pensée, le sentiment et l'action; cela, et rien de plus. Vous ne ferez pas que dans les occasions les plus imprévues, au milieu des influences les plus opposées, l'homme n'en revienne toujours et ne se réduise absolument à penser, à sentir et à vouloir. Selon les cas, la forme de chacun de ces faits, la direction et le degré de son développement, le mode et la proportion de leur mélange, la prédominance de l'un d'eux sur les autres, et par suite, l'aspect total du phénomène complexe pourra varier beaucoup. Cette variété fait le mouvement de la vie intérieure. Elle dissimule, mais sans la détruire, la simplicité des ressorts qui produisent celle-ci; elle se dessine sur le fond immuable de notre nature. Ainsi, c'est tantôt le présent, et tantôt le passé qui occupe l'esprit; quelquefois encore, c'est l'avenir qu'il conjecture; il conçoit ou il expérimente; il connaît l'être contingent ou pense l'être nécessaire; il réfléchit, il généralise, il raisonne; et la diversité de ces procédés s'accroît encore de la dissemblance des mille objets de chacun; sans compter le nombre infini de degrés que peut parcourir une même pensée, depuis l'obscurité d'une première et vague appréhension jusqu'à la plus entière clarté et la plus extrême profondeur. A son tour, le sentiment se transforme selon ses objets et la passion a des nuances infiniment mobiles; noble, quand c'est le vrai ou le bien qui l'excite, vile, quand c'est le gain ou la matière; s'attachant tour à tour aux personnes et aux choses, à l'enfant dans le cœur de la mère, au pouvoir dans celui de l'ambitieux, à l'or dans les âmes avares, et encore, sous chacune de ces formes, elle est vive et emportée, ou faible et languissante, modérée quelquefois. La volonté elle-même change inépuisablement l'énergie et le sens de son effort. Mais, et celle-ci reste constante à soi, simple et une, et l'intelligence est dans toutes les manifestations de la pensée, comme la peine ou le plaisir dans toutes les nuances du sentiment. Ainsi encore, dans le travail de la méditation solitaire, la pensée pourra prendre par-

fois un tel essor spontané, que la volonté dès lors inutile demeure inactive, et que la passion calmée n'agite plus l'âme de ses mouvements, ou bien, dans le paroxysme d'une violente passion, de la colère ou de la terreur par exemple, l'intelligence obscurcie paraîtra s'abolir, et la volonté, impuissante à contenir cet emportement, semblera succomber. Mais ici, comme partout et toujours, l'homme ne fera encore que sentir, et seulement avec excès, que penser, mais exclusivement, que vouloir, quoique sans succès.

Nos pensées, sous leurs formes diverses, constituent une classe de phénomènes humains; nos sentiments, appropriés chacun à leur objet, en sont une autre; une troisième comprend toutes nos résolutions volontaires. Tous les faits de conscience entrent dans cette classification. Donc, il y a trois grandes fonctions de la vie psychologique, trois principales facultés de l'âme humaine, et il n'y en a que trois, l'intelligence, la sensibilité et la volonté. Elles remplissent toute la vie de l'inépuisable fécondité de leurs développements; et ce sont leurs produits divers, diversement associés et combinés, qui composent le tissu, à la fois uniforme et varié, de toute existence humaine.

3. Jusqu'ici, j'ai exposé des faits, et de ces faits, simplement observés, j'ai conclu à leurs causes, qui sont les facultés de l'âme. C'est bien ainsi, je veux dire par la description sincère des phénomènes, que doit commencer toute science expérimentale. Mais les faits connus et décrits, il reste encore au delà quelque chose à faire à la fois de plus malaisé et de plus instructif, c'est de les expliquer; les fonctions de la vie psychologique déterminées, il faut encore en assigner le but et la raison finale. On en sait le *comment*, il s'agit d'en chercher le *pourquoi*. Les physiologistes nous donnent ici l'exemple; ils ne se contentent pas, en effet, de décrire les opérations de chaque fonction de l'organisme; ils en veulent encore pénétrer le sens et découvrir la fin, en elle-même d'abord, et aussi dans son rapport avec la fin totale et dernière de l'être vivant. Tant qu'ils n'y sont pas parvenus encore, leur curiosité incomplétement satisfaite y aspire sans relâche. C'est

qu'en effet l'ambition de connaître la destination de chaque chose est innée à l'esprit humain, qui ne peut ni ne doit s'y soustraire. Toute science est pour lui vaine, si elle ne va pas jusqu'à contenter ce désir. Et cela est vrai de la science psychologique, comme des sciences naturelles.

L'homme a une fin, comme toutes les autres créatures, et, à la différence de toutes les autres, il sait qu'il en a une. Quelle est cette fin, c'est ce qu'il ne s'agit pas de déterminer ici. Il suffit maintenant que l'on reconnaisse cette vérité évidente, à savoir que l'homme, comprenant qu'il a une fin, est par cela même chargé, sous sa responsabilité personnelle, de la poursuivre, et qu'il y tend par lui-même à ses risques et périls. Les animaux et les plantes, qui accomplissent leur destinée sans le vouloir et par la force des lois fatales de leur nature, l'accomplissent aussi sans le savoir, sans soupçonner même qu'ils en aient une. A quoi leur servirait, en effet, d'avoir l'intelligence d'un rôle que la nature leur impose, et qu'ils jouent comme en dépit d'eux? Réciproquement, pourquoi l'homme serait-il, par privilége, dans le secret de ses destinées, s'il n'était appelé à y coopérer tout au moins?

L'homme ayant une destination, et sachant, à la charge d'y travailler, qu'il en a une, je demande quelle devait être, en conséquence de cela, sa constitution. Il fallait d'abord qu'il connût cette fin, et non-seulement qu'elle est, mais ce qu'elle est; il fallait qu'il comprît, avec sa fin dernière et suprême, l'infinie diversité des fins particulières et subordonnées dont elle suppose l'accomplissement, et encore la multiplicité innombrable des moyens par lesquels il peut atteindre et à celles-ci et à celles-là. Il fallait de plus qu'il se persuadât que cette fin est sacrée, que la poursuite en est pour lui obligatoire, et qu'il ne lui est permis ni de la négliger, ni surtout d'aller contre; il devait, en d'autres termes, savoir qu'un être tout-puissant, juste et bon, la lui a marquée, en le créant, non par un caprice arbitraire de sa volonté, mais par une décision éclairée de son infinie sagesse. Placé, pour l'accomplir, dans ce monde comme sur un théâtre, dans ce monde où il trouve d'une part le soutien de sa vie et les indispensables auxiliaires de sa puissance, d'autre part des résistances

et des obstacles, il devait en connaître les lois, y discerner les objets utiles et les nuisibles, pour s'approprier les uns, pour combattre et repousser les autres. Il fallait avant tout qu'il ne s'ignorât pas lui-même, lui acteur responsable dans le drame de la création. C'est à ce but que va l'intelligence, par diverses facultés merveilleusement bien appropriées à chacune de ces nécessités, par la conscience qui est ce sentiment continu que l'homme a de lui-même, par les sens qui lui découvrent le monde matériel, par la raison qui l'élève à Dieu, source de toute justice, providence du monde moral, législateur de toute la création.

La volonté n'était pas moins essentielle à la constitution humaine que l'intelligence. Connaissant par celle-ci sa destinée obligatoire, il était nécessaire que l'homme fût par celle-là capable d'y atteindre, ou du moins de s'y efforcer. Il devait être une force, une force libre et éclairée, une force ayant conscience de soi, se possédant et disposant d'elle-même, *vis suî conscia, suî potens, suî motrix*. J'ajoute que cette force ne pouvait demeurer tout à fait en elle-même, réduite, faute d'instruments pour agir au dehors, au trop facile mérite de ses résolutions intérieures. Il lui fallait des organes tantôt dociles et tantôt rebelles à ses ordres, toujours limités dans leur puissance, pour lutter avec d'égales chances de succès et de revers contre les forces ennemies de la nature. Voilà la raison finale de la volonté et des organes du mouvement, qui lui obéissent.

L'homme est donc, et il ne pouvait pas ne pas être, une volonté libre et intelligente, servie par des organes. Ces attributs de sa nature étaient nécessaires, et il semble, au premier abord, qu'ils soient suffisants. Connaissant sa fin, et libre de s'y diriger, que faut-il de plus à l'homme? rien, s'il ne s'agit que de former l'être moral et responsable que Dieu, en créant l'homme, voulait mettre sur cette terre. Mais, suffisante à cela, notre double qualité d'agents libres et intelligents assure-t-elle assez notre existence? Suffit-elle à garantir l'homme des mille causes de destruction qui le menacent à chaque instant, et à le conserver ici-bas dans les conditions de la vie actuelle? En effet, de ce que l'homme est capable de discerner sa fin et son bien, de ce qu'il

est libre de chercher celui-ci et de poursuivre celle-là, il ne s'ensuit pas que ce discernement soit toujours assez sûr, ni que cette liberté soit toujours assez puissante pour qu'il atteigne infailliblement, de son bien actuel, ce qu'il faut absolument qu'il en possède, de sa destination présente, ce qu'il faut nécessairement qu'il en remplisse pour ne pas cesser d'être.

Loin de là, l'intelligence est très-lente à se développer; elle n'arrive que par degrés insensibles, dans l'individu, de la nuit du premier âge à la clarté de l'âge mûr, dans les sociétés, des ténèbres de l'état sauvage aux lumières de la civilisation, et à la science, qui en est le fruit tardif. Enfant, je sais à peine que je suis; j'ignore le monde qui m'entoure, et les mille qualités, utiles ou nuisibles, des objets dont je suis condamné à subir la bonne ou la mauvaise influence. Je ne commencerai que tard à soupçonner le devoir et à entrevoir Dieu, qui me l'impose. Je ne sais ni ce qu'il faut craindre, ni ce qu'il faut éviter. Homme fait, le saurai-je assez bien? non; la raison la plus haute et la mieux cultivée est encore une sagesse si bornée et si imparfaite, qu'elle ne suffit pas même à la satisfaction des premiers et des plus urgents besoins de la vie. Que l'on songe un instant à la prodigieuse multitude de connaissances qu'exigerait, pour l'homme, le seul soin de se nourrir. Il faut qu'il connaisse la loi de l'épuisement continuel et insensible de la matière corporelle, pour comprendre la nécessité de l'acte réparateur, c'est-à-dire de l'alimentation périodique; il faut qu'il puisse mesurer la quantité de la dépense, pour y proportionner l'alimentation; qu'il sache reconnaître les substances nutritives, et discerner les aliments des poisons; qu'il démêle les organes spéciaux appropriés par la nature au travail de la nutrition, et les mouvements que doivent exécuter ces organes pour s'emparer et se servir des aliments. Or, tout cela est au-dessus de la science humaine la plus consommée, de la plus haute prévoyance et de la plus minutieuse attention. Que sera-ce si l'on ajoute au soin du corps celui de l'âme; à la nécessité de se nourrir, de s'abriter, d'assurer la vie dans le présent et contre les chances de l'avenir, le devoir de s'instruire, d'apprendre, de respecter autrui, de servir la famille et

la patrie? D'ailleurs tous ces actes doivent être accomplis ensemble : or, notre intelligence est facilement distraite; elle s'occupe d'un acte utile, et elle oublie le soin des autres. Puis elle est sujette à s'égarer, à prendre le faux pour le vrai, le mal pour le bien, le nuisible pour l'utile. Mille causes la pervertissent et la faussent.

La volonté est de son côté très-bornée dans sa puissance. Les organes s'épuisent vite dans l'action. D'ailleurs l'homme est libre par sa volonté; libre, il peut s'abstenir toujours, et s'abstiendra peut-être trop souvent. Réunissez toutes ces causes : du côté de l'intelligence, ignorance, oubli, distraction ou égarement; du côté de la volonté, négligence, paresse ou impuissance; et dites si l'homme n'est pas fort exposé à périr, pour avoir manqué au moins à quelques-uns de ces actes nécessaires de la vie organique, intellectuelle et morale?

Je conclus qu'il doit se rencontrer dans l'homme, avec la volonté et l'intelligence, quelque chose qui subvienne à la faiblesse de l'une et à l'insuffisance de l'autre, et qui, les prévenant et les secondant toutes deux, nous conserve comme malgré nous et nous conduise à notre bien, au défaut d'une volonté trop paresseuse ou d'une intelligence trop bornée, au besoin contre les illusions de celle-ci et dans les défaillances de celle-là.

Ce supplément, ce secours, c'est précisément la sensibilité. En effet, c'est par le plaisir, que la nature nous avertit de l'utilité, ignorée de nous, d'un objet ou d'une action; par la peine, du mal qu'il peut nous causer. C'est par le malaise du besoin qu'elle nous révèle la nécessité d'un acte trop longtemps omis; et elle fixe la mesure de l'acte, par le déplaisir de la satiété, s'il se prolonge au delà du terme convenable. Le plaisir et la peine, se diversifiant suivant les cas, préviennent l'intelligence, et déterminent déjà un commencement d'action qui devance la volonté.

Par exemple, mon corps épuisé a-t-il besoin de nourriture, et ai-je oublié trop longtemps, dans le souci des affaires et emporté à la poursuite de quelque autre but, d'en réparer les forces, aussitôt je ressens, au milieu même des préoccupations les plus vives, une douleur, celle de la faim, qui se proportionne en

vivacité à l'urgence du péril, qui s'accroît par degrés jusqu'à devenir une insupportable angoisse, à mesure que l'acte réparateur est plus longtemps différé. Cet acte commencé, le plaisir l'accompagne et m'y retient tout le temps qu'il est utile. Devient-il nuisible en se prolongeant, le plaisir fait place à la satiété et au dégoût, qui m'en détournent. Quant à l'espèce des substances convenables à la nutrition, la nature me l'enseigne encore par les plaisirs et les peines de l'odorat et du goût; en thèse générale, ce qui agrée à ces deux sens, et par là nous attire, est aliment; ce qui les blesse et nous répugne, est poison. L'ignorance, pour l'esprit, est un tourment comme la faim, la science un plaisir, qui mettent en jeu l'intelligence et l'animent à la recherche de l'inconnu. Que dirai-je? tout ce qui, à notre insu, nous est utile, devient aimable, et source de souffrance, tout ce qui nous est nuisible. Chaque espèce de peines et de plaisirs détermine d'ailleurs en réagissant sur la force motrice, quelquefois un simple commencement d'action, quelquefois des actions promptes, énergiques, et dirigées fatalement avec une précision admirable, au but marqué par la nature. Et de là vient le nom d'*instincts*, de *penchants*, de *tendances* et d'*inclinations* donné aux mêmes phénomènes envisagés sous cet autre point de vue.

Tel est le rôle de la sensibilité dans la vie humaine. Elle nous aide dans l'accomplissement de notre destination, en nous prémunissant contre l'ignorance ou les méprises de notre intelligence, en subvenant à la paresse ou à l'impuissance de notre volonté.

Il faut l'avouer pourtant, le spectacle de la vie humaine semble démentir ces assertions. Au dedans de nous, il se livre un continuel combat de nos passions entre elles et de toutes avec la volonté intelligente. Cette lutte incessante est même comme le fond de notre condition actuelle. C'est que la passion est par sa nature quelque chose d'intempérant, d'exclusif et d'insatiable; chacune veut être satisfaite toute seule, et elle ne peut l'être qu'aux dépens des autres; plus elle obtient, plus elle exige. De là cette guerre intestine où la raison succombe bien souvent; mais il n'y a rien là de contradictoire avec ce que j'ai dit ci-dessus. L'homme est

trop faible pour aller de lui-même à sa fin, il fallait qu'il fût secouru ; mais aussi il fallait qu'il y travaillât, non-seulement avec liberté, mais encore en s'évertuant contre des obstacles, en se débattant contre des ennemis, car il est créé pour mériter, et la condition du mérite, c'est la lutte. Admirons seulement la sagesse et l'économie, si l'on peut dire, de la Providence, qui a su trouver dans le même principe de notre nature, à la fois, cet auxiliaire indispensable, en réglant les mouvements de la passion, et cet indispensable ennemi en l'abandonnant à une intempérance sans bornes.

Ainsi les attributs ou les facultés de notre nature, déjà constatés comme réels, sont maintenant expliqués comme nécessaires. La théorie qui les réduit à trois se trouve avoir force démonstrative : une faculté de plus, on n'en comprend pas l'utilité ; une de moins, l'homme périt.

INTELLIGENCE.

III

DIVISION DES FACULTÉS INTELLECTUELLES. — DE LA CONSCIENCE.

1. Il y a trois facultés de l'âme humaine. Mais, sous ce titre de facultés, on ne doit pas entendre trois causes réelles et distinctes, dont la réunion composerait l'âme. Au vrai, il n'y a qu'une seule cause des phénomènes que nous remarquons en nous; et cette cause, c'est l'âme elle-même qui est simple. Ses facultés, ses capacités sont les diverses façons d'agir ou de pâtir de cette cause unique, ou mieux, ce sont les formes essentielles et primordiales de son développement, de son énergie, de sa puissance.

Cela posé, de même qu'une seule cause, sans cesser d'être une, peut avoir plusieurs facultés diverses, de même une faculté, simple au fond, peut se manifester de plusieurs façons, affecter dans son développement des formes variées et se distinguer par conséquent en plusieurs facultés. C'est ce qui a lieu pour les facultés de l'âme, et particulièrement pour l'intelligence. Autant il y a dans nos esprits de sortes d'idées, et elles sont nombreuses, autant il y a de façons d'opérer pour l'esprit, et par conséquent de facultés intellectuelles. Séparées dans nos classifications, ces facultés concourent presque toujours dans le travail de l'esprit. Il n'y en a pas une seule qui ne suppose toutes les autres, et l'une d'elles supprimée, toutes s'arrêteraient. Telle est l'admirable économie de notre constitution intelligente; tout s'y tient comme dans une machine bien construite; il n'y a rien de trop et rien n'y manque, et chaque ressort, en même temps qu'il a sa fin spé-

ciale, est nécessaire à tous les autres et sert à tout. Liées ainsi dans la simultanéité de la vie et par une continuelle réciprocité de services, nos facultés intellectuelles ne se confondent pas cependant; la diversité réelle de leurs objets, de leurs opérations et de leurs produits, permet que l'on décrive chacune à part, et la clarté l'exige. En voici d'abord la liste et le signalement, nous les décrirons ensuite avec quelque détail.

L'homme est placé ici-bas au milieu d'un monde auquel sa condition présente le lie par d'inévitables rapports. Entouré de corps de toutes parts, et attaché lui-même à un corps dont il partage ou ressent tous les états, il subit à chaque instant, par le sien, les atteintes des autres, et il rend aux autres corps, par l'intermédiaire du sien, l'action qu'il en reçoit. C'est dans ce commerce avec la nature, auquel il ne peut se soustraire, qu'il trouve les plus ordinaires occasions de ses travaux et de ses luttes; il y rencontre des résistances qu'il faut vaincre, des puissances ennemies qu'il faut soumettre ou éviter, des biens nécessaires à sa vie, qui ne se donnent pas d'eux-mêmes et qu'il faut prendre. Ayant beaucoup à craindre et beaucoup à espérer de la part de la nature, il devait être capable de la connaître. Dieu pour cela lui a donné les sens, ou cette faculté qu'on nomme, en philosophie, la *perception extérieure*.

Par les sens je n'ai l'expérience que de ce qui leur est actuellement soumis et immédiatement présent; la perception ne s'étend pas au delà de l'instant dans lequel elle s'opère. Or, connaître seulement ainsi, ce serait presque ne connaître pas. Que ferais-je, en effet, de mes connaissances, si elles s'évanouissaient sans retour à mesure que je les acquiers? Autant vaudrait ne les pas acquérir. Les choses que j'aurais perçues le plus souvent me seraient toujours nouvelles; il me faudrait recommencer sans cesse et sans avancer jamais l'acquisition de mes idées les plus anciennes. Aussi la nature a-t-elle donné à l'homme le pouvoir de garder et de ressaisir, dans l'occasion, les connaissances déjà obtenues; et cette puissance de reproduire, en l'absence des objets, les résultats de l'expérience sous la forme du souvenir, c'est la *mémoire*.

Avec l'expérience et la mémoire, je connais le présent et une certaine partie du passé. Mais cela ne me suffit pas encore. J'ignore tout à fait l'avenir, et par conséquent l'expérience est toujours à refaire. Je sais que le feu brûle aujourd'hui, parce que j'en approche les doigts; je sais qu'il brûlait hier et certains des jours précédents; mais je ne puis dire s'il brûlera demain : ainsi de tout. Et avec cela, comment vivre? Dans cette ignorance de ce que je dois attendre, de ce que je dois craindre ou espérer des objets, comment me conduire? Ma connaissance est trop bornée dans le temps, et elle l'est trop aussi dans l'espace; car je ne sais rien non plus ni des propriétés, ni même de l'existence de cette innombrable multitude d'objets que n'a pas atteints mon expérience. A cette insuffisance, la nature a pourvu par l'*induction*, elle m'a rendu capable de conclure du passé, l'avenir; du peu d'objets que je connais, les propriétés de presque tous ceux que je ne connais pas, et comme c'est par une sorte de transport de ce que je vois à ce qui m'échappe que j'étends ainsi le cercle de l'expérience, on appelle cela *inférer* ou *induire*.

Par les sens je connais le monde, et des corps ce qu'ils sont actuellement dans le présent; par la mémoire j'atteins le passé, et par l'induction l'avenir. Mais ce monde qui est pourrait ne pas être; ce qui est arrivé aurait pu ne pas se produire; ce que je conjecture comme prochain n'arrivera peut-être jamais. En d'autres termes, ces êtres que je perçois, ces phénomènes dont je me souviens ou que je prévois, moi-même qui prévois, me souviens et perçois, rien de tout cela n'a en soi la raison de son existence passée, présente ou future. Mon esprit, qui est capable de comprendre cette insuffisance des choses bornées à s'expliquer par elles-mêmes, a la puissance aussi de trouver en dehors et au-dessus d'elles, la raison d'être qui n'est certainement pas en elles; il comprend que toutes ensemble doivent être rattachées à un principe suprême, qui est Dieu. Cette puissance de s'élever au-dessus du monde et jusqu'à Dieu, on la nomme *raison ;* faculté supérieure sans laquelle l'homme, réduit à constater sans comprendre et à tout voir sans soupçonner jamais la raison de rien, n'aurait rien de plus, du côté de l'intelligence, que l'animal.

A ces facultés, qui sont les sources de toutes nos idées, il faut joindre un certain nombre de procédés, d'un emploi universel et très-fréquent, par lesquels l'esprit, sans ajouter de nouvelles connaissances à celles qu'il possède déjà, transforme celles-ci pour en faire usage, les divisant, les unissant, les associant et les combinant de mille manières.

Ainsi, nous pouvons dans une idée complexe n'envisager qu'un de ses éléments à l'exclusion de tous les autres, et cela s'appelle *abstraire;* puis, faire la somme des ressemblances découvertes entre plusieurs objets individuels et abstraites de chacun d'eux; cela, c'est *généraliser,* et la somme ainsi obtenue est une idée abstraite générale; ensuite rapprocher deux idées pour éprouver si elles se conviennent ou non entre elles, et le rapport une fois aperçu, l'affirmer; c'est là *juger,* si le rapport est saisi immédiatement, et *raisonner,* s'il a fallu, pour le découvrir, le secours d'un troisième terme intermédiaire. L'*abstraction,* la *généralisation,* le *jugement,* le *raisonnement* sont, si l'on veut, des facultés de l'intelligence : mais il faut bien entendre que ces facultés ne le sont pas au même titre que les précédentes, et qu'elles n'expriment guère que des opérations secondaires, qui s'appliquent à des matériaux amassés d'avance et ne font que les mettre en œuvre, sans ajouter au fonds de notre connaissance rien d'original et de nouveau.

Il nous reste maintenant à décrire en détail chacune des facultés que nous venons d'énumérer; mais avant de les distinguer, avant d'assigner à chacune son rang, sa part et son rôle dans la formation des connaissances humaines, il faut placer au-dessus de toute cette diversité de notions et de facultés la conscience qui est dans toutes et n'est précisément aucune d'elles, qui n'est pas une faculté particulière de l'esprit, mais la condition universelle de l'intelligence, la forme fondamentale de tous les modes de notre activité pensante, et non un mode spécial de cette activité.

2. L'âme perçoit, se souvient, prévoit, juge, raisonne. En même temps qu'elle fait tout cela, elle sait qu'elle le fait; en même temps

qu'elle accomplit tous ces actes, elle a conscience d'elle-même qui les exécute. Mais cette conscience est-elle distincte et séparable des opérations qu'elle accompagne? celles-ci seraient-elles sans celle-là, ou celle-là sans celles-ci? non assurément. L'idée sans la conscience, que serait-ce? une idée que nous aurions sans savoir que nous l'avons, une pensée que nous ne penserions pas, c'est-à-dire quelque chose d'absurde et d'impossible, et non pas seulement un phénomène incomplet, mais un pur rien. Connaître sans connaître que l'on connaît, c'est rigoureusement ne connaître pas; l'abstraction de la conscience, dans l'acte intellectuel, équivaut à la destruction même de cet acte. Ainsi, ces deux propositions : *je pense* et *je sais que je pense* sont, au fond, identiques, puisque, si je l'ignorais, je ne penserais pas. Et il en est de même du sentiment; un sentiment dont nous n'aurions pas conscience serait un sentiment qui ne serait pas senti; c'est quelque chose qui se détruit soi-même, un néant incompréhensible. *Non sentimus, nisi sentiamus nos sentire*, dit un adage scolastique; *non intelligimus, nisi intelligamus nos intelligere.* Aussi, quand la conscience défaut, à l'approche du sommeil, par exemple, à mesure qu'elle s'éteint par degrés, la pensée s'obscurcit avec elle, et le sentiment expire. Les perceptions deviennent sourdes, quoique souvent les impressions faites sur les organes soient aussi fortes que pendant la veille; de vagues conceptions, dont la mémoire ne garde qu'un souvenir aussi confus qu'elles, effleurent seules l'esprit en quelque sorte émoussé : et le malade à qui la vertu des remèdes a procuré le sommeil oublie ses douleurs, dont la cause persiste cependant, pour ne les retrouver qu'au réveil, avec le retour de la conscience.

D'un autre côté, peut-on avoir conscience sans penser ou sentir? C'est demander si l'on peut avoir conscience de rien. L'âme ne se sent que modifiée ou agissante, et si la vie intérieure s'arrêtait, la conscience serait abolie. J'ajoute que la pensée n'existant point sans un objet, la conscience atteint celui-ci en elle. Penser, c'est appréhender des objets. Sans un objet, réel ou imaginaire, possible ou actuel, passé ou présent, point d'idée. En d'autres termes, la pensée est un rapport entre le sujet qui pense

et l'objet qui est pensé ; elle périt dans l'abstraction de l'un quelconque de ses deux termes, qui nous sont donnés, dans l'unité de la conscience, en opposition mutuelle. Donc, la conscience pense indivisiblement les objets dans leurs idées; ôtez l'objet, vous ôtez l'idée, et par conséquent la conscience. Elle n'est donc pas une faculté spéciale, distinguée des autres en nature, ayant son domaine propre et ses objets à elle. Son domaine est égal en étendue à celui de toutes les facultés intellectuelles prises ensemble ; ses objets sont les objets de toutes et de chacune. L'expérience a le présent, la mémoire a le passé et l'induction l'avenir; les sens connaissent la matière et la raison va à Dieu; la conscience a tout cela, embrasse tous ces objets, connaît tout ce qui nous est connaissable. Elle est la pensée même, saisissant tantôt l'être borné, tantôt l'être infini, ici les qualités et les phénomènes, là les causes et les lois. Tout acte d'intelligence est une modification de la conscience, et la conscience est le terme général qui désigne l'ensemble de nos forces intellectuelles. En d'autres termes, il n'y a pas, comme une fausse analyse pourrait le faire croire, une conscience des opérations de l'esprit, abstraction faite de leurs objets, et d'autre part, une vue des objets, distincte de cette conscience. Il y a indivisiblement conscience des choses pensées, ou connaissance, et, par conséquent, conscience des choses.

3. Toutefois, l'être qui pense, en pensant les objets, s'en distingue. Il a conscience de ceux-ci, mais comme étant avec lui-même dans un rapport d'opposition. Ces objets qu'il pense, il sait qu'ils sont étrangers à lui et qu'il est étranger à eux. Il connaît leurs qualités et il aperçoit, par le contraste même qui est entre leur nature et la sienne, ses attributs propres. Or, comme parmi ces attributs, il y en a qui n'appartiennent qu'à lui seul, ou du moins qu'il n'aperçoit directement qu'en lui-même, la conscience devient par là, tout en demeurant la condition commune de toutes les idées qui viennent d'ailleurs et de quelque part que ce soit, la source unique de certaines notions, qui dérivent d'elle exclusivement.

J'en compterai trois principales : l'idée de cause, l'idée d'unité, et celle d'identité. Assurément, ces idées jouent un grand rôle dans nos pensées et dans nos discours. Nous les employons à tout propos : les mots qui les désignent existent dans toutes les langues et sont dans toutes les bouches. Légitimes ou non, leurs applications sont infinies. Or, leur origine est dans la conscience et n'est que là, en sorte que si l'homme pouvait être et conserver quelque reste d'intelligence, étant privé du sentiment de lui-même, ces idées disparaîtraient de son esprit, et de nos langues les mots qui les expriment.

Je l'ai dit déjà, l'homme est une cause; il se connaît comme tel, et directement, il ne connaît pas d'autre cause que celle qu'il est. Quand je fais mouvoir mes membres, j'aperçois non-seulement le mouvement qui est un effet, non-seulement la résolution intérieure qui est un effet encore, mais aussi la force qui produit médiatement le premier et immédiatement le second, et que je ne distingue pas de moi-même. Cette force, je n'ai pas même attendu qu'elle agît pour la connaître; avant l'action, je l'en voyais capable; je ne la conclus pas de ses effets, mais, au contraire, je vois d'avance ses effets possibles contenus en elle, et c'est pour cela que je me résous librement à les en faire sortir. J'ai donc continuellement en moi-même, à la lumière de la conscience, le spectacle d'une force, d'une force, dis-je, connue en elle-même, indépendamment de ses effets, avant comme pendant et après eux, dans le repos aussi bien que dans l'action. Hors de moi, je ne vois que des phénomènes, et s'il y a pour moi des causes dans la nature, c'est que je les y mets. Parce que je suis une force, et qu'en cette qualité je produis en moi le mouvement, je peuple le monde de causes et de forces faites à l'image de celle que je suis. Et il est si vrai que j'en puise en moi l'idée et le modèle, que d'abord je prête souvent à ces causes extérieures une intelligence pareille à la mienne et un corps semblable au mien. On voit un enfant battre la pierre qui l'a frappé, s'irriter contre le mur auquel il s'est heurté, comme si l'une et l'autre avaient eu l'intention de lui nuire. Autant en fait un sauvage adorant et suppliant les fétiches. Tous les peuples et tous

les hommes, enfin, ont traversé une époque de leur développement intellectuel, où les causes supposées des phénomènes de la nature prenaient, dans leur esprit, ces formes humaines dont l'imagination grecque avait revêtu toutes les divinités grandes et petites du paganisme. Plus tard, quand le progrès de la réflexion aura retiré à ces causes leurs attributs usurpés, leur nombre et leur vraie nature continueront d'être en doute. Tant il est vrai que nous ne les apercevons pas en elles-mêmes, mais seulement au travers de leurs effets: car, les voyant, il nous serait facile de les compter. Je n'oublie pas que, hors de nous, Dieu est une cause, la cause des causes, la cause première. Mais précisément, c'est là un de ces attributs que nous puisons en nous-mêmes, pour les transporter à Dieu, élevés à l'infinitude, d'après ce principe que l'être parfait doit posséder au suprême degré au moins tout ce qu'il y a d'excellent dans la créature. La conscience est donc exclusivement la source de l'idée de cause, et toute notion de cause extérieure est une induction de notre causalité personnelle.

Hors de nous, rien n'est un d'une véritable et parfaite unité. Les corps qui nous entourent sont des composés divisibles, dont chacun peut être séparé en de plus petits, et ceux-ci en de plus petits encore, composés toujours; et là où il faut que la division s'arrête, par le défaut de nos instruments et de nos sens, la pensée la poursuit, sans pouvoir s'arrêter jamais à de si petites parcelles de matière qu'elle ne conçoive au delà encore la possibilité de les diviser de nouveau. D'où vient donc, si nos sens ne nous montrent jamais rien que de multiple, que nous parlons tant d'unité? d'où vient que ne voyant que des composés, nous avons cependant l'idée du simple? Niera-t-on que cette idée soit dans nos esprits? Mais elle figure à chaque instant dans nos entretiens les plus vulgaires. Toute une science repose sur elle: je veux parler de la science du nombre, lequel dérive de l'unité. Et non-seulement nous concevons l'unité abstraite, principe du nombre, mais nous peuplons toute la nature d'unités réelles et concrètes; nous disons: *un* corps, *une* maison, *une* armée. Il est vrai que ces unités sont fausses et de pure convention, puisque

les objets auxquels nos façons de parler les attribuent sont, au vrai, des agrégats, divisibles et séparables en éléments séparables et divisibles à leur tour. Mais ce qu'il s'agit précisément d'expliquer, c'est comment nous sommes amenés à supposer ainsi dans les choses matérielles, pour la commodité de nos discours, une qualité qui, visiblement, ne leur appartient pas; c'est d'où nous avons pris originairement cette idée, pour l'importer ensuite dans le monde, qui, n'en contenant pas de modèle, ne la saurait suggérer. Or, je dis que c'est du spectacle de nous-mêmes et de la conscience. Tout homme se sent un et simple; ce que le plus ignorant désigne par le mot de *je* ou *moi* est quelque chose qui n'a ni étendue, ni parties, un certain centre de son être dans la simplicité duquel se réunissent tous les sentiments divers qu'il éprouve, toutes les pensées infiniment variées qu'il forme, toutes les opérations contraires qu'il accomplit. Ce sentiment un peu confus, que le vulgaire a de l'unité personnelle, une âme méditative qui saura se soustraire un instant aux trompeuses clartés de l'imagination et des sens le retrouvera en elle et pourra, par la réflexion, le rendre vif et net. Elle s'apercevra clairement, au dedans de soi, comme une force simple, qui n'est ni diffuse dans l'organisme, ni identifiée avec aucune de ses parties; elle distinguera de ce corps multiple la personne vraiment une, de cette unité métaphysique, comme on l'a nommée quelquefois, seule sérieuse et effective, et qui n'admet pas plus la division mentale que la division réelle. Là est l'origine de la notion d'unité; c'est de là que nous partons pour concevoir les unités artificielles de la nature, pour induire l'unité de l'être divin.

L'homme est enfin le seul être identique, au milieu de la variabilité perpétuelle des choses qui l'entourent. Tout change, tout s'écroule autour de nous; il n'y a pas un seul objet de la nature qui demeure deux instants de suite constant à soi et rigoureusement le même. L'identité des plus stables n'est qu'une identité apparente et approximative, que des changements insensibles pour de petites durées, mais rendus notables par le temps, altèrent sans cesse. Moi seul, je suis absolument, dans le fond de mon être, le même aujourd'hui que j'étais hier et il y a dix ans,

que je serai demain et dans vingt ans. Il faut que j'aie de cela une conviction bien profonde, puisque je me repens encore à présent des fautes que j'ai commises aux époques les plus reculées de ma vie passée, puisque j'en accepte sans murmurer le châtiment, si on me l'inflige. Supposez que l'homme puisse changer dans le cours de son existence actuelle, le remords sera inexplicable, les punitions après coup deviendront une barbarie sans prétexte. Un homme nouveau s'est substitué à l'ancien, qui n'est plus. Ferez-vous porter à celui-là la peine des crimes de celui-ci ? Punirez-vous une volonté innocente pour les fautes d'une volonté coupable ? Mais non : je sais très-certainement que l'homme demeure le même tout le temps qu'il vit; ce qui change en lui, c'est l'extérieur, c'est l'apparence, c'est le corps; ce sont encore les idées et les goûts ; mais quelque chose persiste dans une identité inaltérable : c'est la personne elle-même. De ce que l'homme se sait identique, il en prend prétexte pour qualifier de *mêmes* des choses qui simulent l'identité; et cette notion, puisée en lui, devient, ainsi que la notion d'unité, comme un principe qui lui simplifie la nature.

IV

DE LA PERCEPTION EXTÉRIEURE.

L'homme est mis en relation avec le monde extérieur par ce qu'on nomme les cinq sens. Dans son acception vulgaire, ce terme désigne à la fois cinq organes bien connus, avec l'appareil nerveux qui correspond à chacun d'eux; et la capacité qui est en nous de recevoir diverses sortes de sensations et de connaissances, à propos de l'action des objets du dehors sur ces organes. Dans son acception psychologique, le mot *sens* désigne exclusivement cette dernière capacité. Quant à la structure de l'organe, quant à l'impression qui se fait sur lui et est portée par les nerfs jusqu'au cerveau, cela est entièrement du ressort de la physiologie.

Les sensations et les notions qui en résultent sont elles-mêmes, abstraction faite de la distinction des organes, très-diverses. Elles n'ont de commun que l'unité de la conscience en laquelle elles se réunissent, en sorte que, à ne les considérer qu'en eux-mêmes, on pourrait regarder les cinq sens par lesquels nous les obtenons comme cinq facultés distinctes. Mais la concomitance habituelle des données de chaque sens avec celles des autres nous apprend et nous oblige à rapporter aux mêmes objets les qualités que, directement ou indirectement, elles nous manifestent; et cette unité, en quelque sorte objective, nous autorise à son tour à confondre les cinq sens sous le titre commun de *perception extérieure*. On verra cependant, par l'analyse qui va suivre, qu'un seul d'entre eux, le tact, mérite vraiment ce titre, parce qu'il est seul la condition à la fois nécessaire et suffisante de la connaissance de la matière; les autres ne sont là que pour le seconder. Dans cette analyse, il ne s'agit pas des sensations

de peine ou de plaisir dont l'exercice des sens est très-souvent l'occasion; la détermination de leur nature et de leur rôle appartient à la théorie de la sensibilité; il ne s'agit ici que de connaissances.

1. Aussitôt que l'organe du tact a rencontré un objet, je sais qu'il y a là quelque chose qui n'est pas moi. Je le sais immédiatement, sans raisonnement ni détour; j'ai de ce quelque chose, de sa réalité et de son opposition avec moi une perception directe et en quelque sorte intuitive: ce n'est pas un rien que je touche, ce n'est pas seulement un état de moi-même que je sens. Je continue de me sentir exister; mais en même temps je sens être sous ma main autre chose que moi, et j'ai conscience de ces deux existences, celle du sujet percevant et celle d'une réalité extérieure comme objet perçu, dans le même et indivisible instant, en sorte que la connaissance du sujet ne précède ni ne suit la connaissance de l'objet; l'une ne détermine pas l'autre, et n'est pas déterminée par l'autre; la perception des deux termes et de leur relation est également intuitive et absolument simultanée. Tel est, dans sa simplicité, dans sa vérité, le fait primitif et inexplicable de la perception. Si on le divise, si l'on veut y distinguer plusieurs moments, on le fausse. Tout ce qu'on y ajoute n'est que suppositions gratuites, qui l'altèrent, l'obscurcissent et le compromettent.

Ce quelque chose d'extérieur à moi que je touche, je le connais d'abord par le tact comme étendu; j'en sens à la fois, par différents points de l'organe, diverses parties en dehors les unes des autres, quoique juxtaposées continûment. Si je le presse, il me résiste, et j'ajoute alors à sa qualité d'étendue celle de solide. Je le parcours à la main, et j'acquiers de plus la connaissance de la disposition relative des différents points de cette étendue solide, c'est-à-dire de sa figure. L'un de ces points vient-il à changer de situation, par rapport aux autres qui demeurent fixes, je connais encore par le tact qui le perçoit successivement, en différentes positions, le mouvement.

Ainsi, nous connaissons par le toucher une chose étendue, ré-

sistante, figurée, mobile. La figure n'est qu'une modification de l'étendue; le mouvement n'est qu'un changement de relation; l'étendue et la résistance sont les qualités essentielles et premières du corps. Les connaissant, nous connaissons la matière, sinon dans son fond, au moins dans ses attributs inséparables, sans lesquels le corps n'est jamais ni perçu ni concevable. Toutes les autres qualités supposent celle-là et s'y attachent en quelque sorte, de façon que, si les premières ne nous étaient pas données, nous ne saurions que faire des secondes qui ne contiennent pas en elles l'idée du corps. Au contraire, la notion de l'étendue résistante se suffit, pour ainsi dire, à elle-même, et fût-elle seule dans nos esprits, nous aurions déjà l'idée d'un monde extérieur. Le toucher, qui nous donne cette notion, est donc le sens instructif par excellence : tous le supposent; il fait, comme on le verra, l'éducation de tous les autres, et aucun de ceux-ci ne le peut suppléer; ils ne sont faits que pour l'étendre, et pour nous en épargner le trop fréquent exercice, qui serait pénible. Aussi, tandis que la vue, l'ouïe, le goût et l'odorat peuvent nous manquer ensemble ou séparément, la nature a voulu que le tact ne manquât jamais à aucun homme.

2. L'opération du toucher exige le contact immédiat de l'objet et de l'organe. Par conséquent, le toucher ne s'étend pas plus loin que la portée de nos bras. Si nous y étions réduits, nous ne connaîtrions jamais, dans le même instant, des corps qui nous entourent, que les plus voisins de nous, et de ceux-là, la petite partie que peut en embrasser l'organe. La moindre expérience de ce qui est au delà nous forcerait à un déplacement; le moindre déplacement serait lui-même périlleux, parce que le monde est pour nous plein d'obstacles et de dangers qui, ne nous étant pas annoncés à distance, ne se révéleraient à nous que par le mal même, et quand il ne serait plus temps de les fuir; le repos même ne serait pas sûr, puisque les corps se meuvent et viennent assaillir l'homme, sans le prévenir. Notre vie se consumerait donc dans des appréhensions continuelles, dans des tâtonnements laborieux, toujours renouvelés, au milieu de périls sans nombre : ou plutôt, elle y succombe-

rait sans faute. Dieu, pour suppléer à l'insuffisance du toucher, nous a donné la vue et l'ouïe, et d'abord, il a voulu que la matière nous fût manifestée à distance par la couleur.

Ce n'est pas que la vue nous donne immédiatement et d'elle-même la perception de la distance, de la forme et de la grandeur réelles des objets; elle en fournit seulement les signes, qu'une induction très-ancienne, déguisée par l'habitude, nous apprend à interpréter. Ces signes, qui constituent les perceptions propres et naturelles de la vue, ce sont, avec la couleur et ses différences, l'étendue sur laquelle est distribuée la couleur, mais une étendue plane, sans épaisseur ni profondeur; puis, marquées par la délimitation des couleurs ou par l'opposition des ombres et de la lumière, les diverses figures que l'on peut tracer sur un plan. Une sphère, par exemple, est placée à distance : ce que je vois, c'est un disque circulaire et plan, avec une certaine disposition de teintes et de nuances, de lumière et d'ombre réparties sur cette surface. La vue ne me donne pas autre chose. Et de même de tous les solides. L'apparence visible d'un cylindre est une figure plane, composée de deux lignes parallèles interceptées entre deux courbes; celle d'un cône se résout en un triangle dont la base est circulaire; et ainsi de toutes. A chacune des formes solides, correspond pour la vue, en même temps qu'une certaine forme plane, une distribution particulière de la lumière et de la couleur. Cette forme et cette couleur, c'est tout ce que proprement j'en vois.

Mais, quand la vue m'apporte chacune de ces perceptions, si je me déplace et que je soumette au toucher le corps qui me la suggère, je trouve sous l'une de ces apparences visibles une sphère, sous l'autre un cône, sous une troisième un cylindre. Et toutes les fois que j'exprimente ainsi, je rencontre toujours les mêmes corps solides unis aux mêmes apparences. Ces dernières deviennent donc pour moi les signes de la présence des premiers; et quand elles se représenteront à l'avenir, j'affirmerai, sans renouveler l'expérience, la forme solide et réelle, et la nature du corps qu'elles annoncent.

C'est par un procédé tout semblable que j'estime, à propos des perceptions visuelles, la distance et le mouvement des corps. A

chaque degré d'éloignement du même objet correspond une forme visible, toujours la même, mais plus petite ou plus grande, selon que l'objet est plus lointain ou proche. Ayant associé, par l'expérience et l'habitude, à chacune de ces distances, estimées d'abord en marchant, la grandeur apparente qui lui correspond, je juge, si celle-ci est petite, que l'objet est loin; si elle est considérable, eu égard aux dimensions ordinaires de l'objet, qu'il est tout près; si elle augmente, qu'il s'approche; si elle diminue, qu'il s'éloigne. La vivacité croissante ou décroissante de la couleur, la confusion ou la distinction des lignes, me servent de signe secondaire dans cette appréciation et contribuent à son exactitude, toujours suffisante pour les besoins ordinaires de la vie. Mais, primitivement, nous ne connaissons, de tous les objets que la vue embrasse, leur distance ni absolue ni relative; nous ne voyons devant nous qu'une vaste surface, située à une distance inconnue, diversifiée seulement par la couleur et la lumière, et que l'art réalise dans la toile plane d'un diorama.

Il faut donc distinguer les perceptions de la vue en *naturelles* et *acquises*. L'expérience de l'aveugle-né, rendu à la lumière par l'abaissement de la cataracte, est une preuve directe de la vérité de cette distinction; ce n'est qu'après une assez longue éducation qu'il vient à suppléer le tact par la vue. On peut ajouter à cette preuve l'inhabileté des petits enfants à saisir les objets en vue, leurs tentatives fréquentes pour s'emparer des plus éloignés, leur facilité à se heurter aux plus proches; la vue est alors en voie de s'instruire. Enfin, rien ici ne justifie mieux la théorie que l'explication universelle, qui s'en déduit, de toutes les illusions d'optique. Toutes en effet reposent sur ce principe : étant donnée l'apparence visible, qui est le signe, l'esprit conclut à la chose signifiée, quelquefois absente. Et, pour le dire en passant, ce n'est pas alors la vue qui nous trompe, comme on l'en accuse; nous nous trompons nous-mêmes, en tirant d'une perception vraie une induction téméraire.

3. La vue est bornée et l'exercice en est interrompu souvent. L'horizon ne s'étend que devant nous; le moindre obstacle in-

terposé nous dérobe les objets; l'obscurité les soustrait à nos yeux. D'autres signes, dans tous ces cas, suppléent au défaut des signes visibles. Ce sont les indications de l'ouïe, c'est-à-dire les sons.

Le son est un phénomène qui a de la durée, sans étendue. L'esprit distingue les sons entre eux par leur différence d'intensité, de timbre, de tonalité, d'articulation. Telles sont, en quelques mots, les perceptions naturelles de l'ouïe. Elles deviennent peu à peu, par une induction pareille à celle que j'ai décrite tout à l'heure, une sorte de langage qui nous instruit, au défaut du tact et de la vue, sur la nature, la position et la distance des corps. En effet, chaque objet rend un son qui lui est propre. Qu'ayant entendu plusieurs fois le même son, assez pour m'habituer à le distinguer de tout autre, j'aie vu en même temps le même corps en ma présence; que, ce corps s'éloignant, j'aie senti le son s'affaiblir, ou, l'objet se rapprochant, le son s'aviver en proportion; il suffira désormais que j'entende ce son bien connu de moi pour conclure à la présence de l'objet, proche si le son est fort, éloigné s'il est faible. Ainsi, le son trahissant la présence ou l'approche de l'objet terrible caché à mes yeux, je suis en mesure de fuir à temps ou de me préparer au combat. Quelquefois, je me trompe, abusé par une ressemblance de sons ou dérouté par un écho. La faute, si c'en est une, n'est pas à l'ouïe, qui a bien entendu, mais à moi, qui ai mal conclu.

4. Le goût et l'odorat ne nous instruisent de rien; ils nous affectent seulement. Mais, comme nous ne trouvons pas en nous-mêmes la cause des plaisirs et des peines qu'ils nous apportent, nous supposons, dans les corps à propos desquels nous éprouvons ces sentiments, les qualités d'odeur et de saveur, causes inconnues en elles-mêmes de certaines sensations intérieures, seules directement perçues. C'est de même au reste que nous mettons dans les corps, pour expliquer les phénomènes extérieurs du mouvement et du son, la mobilité et la sonorité. Ce que ces qualités sont en elles-mêmes, les sens, qui ne nous donnent que le phénomène, ne nous l'apprennent point. De quelle puissance occulte émane le mouvement, quelle sorte d'ébranlement des molécules produit

le son, quelle disposition de la surface détermine la couleur, quelle action enfin des corps sur les organes du goût et de l'odorat nous fait jouir ou souffrir, c'est au physicien de le rechercher.

Telle est la part de chacun de nos sens dans l'acquisition de la notion des corps. Le tact nous les fait connaître en eux-mêmes; il nous en révèle par une perception intuitive et immédiate les qualités fondamentales et premières, l'étendue et la résistance. A ce fond, l'induction rattache successivement toutes les qualités secondes, causes inconnues dans leur nature de certains phénomènes perçus au dehors, comme la couleur, le son et le mouvemedt, ou de certaines sensations éprouvées intérieurement, comme l'odeur et la saveur. Au delà, il reste à la métaphysique à rechercher quels sont les éléments constituants et les principes primitifs de l'étendue solide elle-même, question obscure et haute, qui dépasse le cercle d'une philosophie élémentaire.

5. J'ai dit et j'ai répété que la perception de l'étendue solide, en elle-même et comme quelque chose d'étranger à nous et de réel, est immédiate, intuitive, directe. J'ajoute ici que le fait de cette perception de la matière par l'esprit est inexplicable. Comment le corps agit-il sur l'âme, en se manifestant à elle? Il n'y a pas de réponse à cette question. Dieu a voulu que l'esprit connût le corps dans l'opération du toucher, et il a suffi qu'il le voulût. Ainsi nous sommes faits, voilà tout ce qu'on peut dire. Chercher le *comment* du fait trahit, comme le dit Aristote, une faiblesse du principe raisonnant lui-même. La croyance à la réalité de l'objet perçu est, comme la perception, immédiate, irrésistible, indémontrable. Je le perçois parce qu'il est; il est, puisque je le perçois. Tous les hommes se contentent de cette raison, qui n'en est pas une, mais qui vaut mieux que toutes les raisons.

Les philosophes n'ont pas toujours jugé à propos de s'y tenir. Le fait évident de la perception de la matière par l'esprit, ils l'ont déclaré impossible. Cette impossibilité admise, il a fallu d'abord expliquer par un détour la connaissance que nous avons des choses matérielles, et ensuite, justifier notre croyance à leur

réalité par une démonstration. Les plus conséquents, en désespoir de la démonstration cherchée, ont nié l'existence des corps; ils ont créé ce système qu'on nomme *idéalisme*. Voici en quelques mots l'histoire de cette folie.

Certains philosophes de l'antiquité la plus haute avaient inventé cette maxime : « Le même ne peut être connu que par le même, » ou « Il n'y a pas d'action du dissemblable sur le dissemblable. » Ce principe fit fortune dans les écoles; la plupart des anciens l'avaient admis, au moins implicitement; les modernes ne le repoussèrent pas. Parmi eux, Descartes et ses disciples, posant avec raison la distinction absolue de la matière et de l'esprit, en concluaient, à tort et contre l'évidence des faits, qu'il est impossible que l'âme agisse sur le corps ou le corps sur l'âme.

Cela étant, l'esprit ne peut connaître directement la matière. L'esprit ne connaît que lui-même et ses idées; les objets matériels lui échappent; « ils sont, écrivait ridiculement un philosophe anglais du dix-septième siècle, disproportionnés avec l'esprit; ils en sont séparés par tout le diamètre de leur être. » Les idées, voilà auprès de l'esprit, en l'absence forcée des corps qui n'ont rien de commun avec lui, leur substitut, leur représentant. Enfermé en lui-même et borné à la contemplation de ses idées, il faut que l'esprit conclue de ces images leurs modèles, ou, s'il ne le peut, qu'il renonce à croire à la matière.

D'ailleurs, la nature et le mode d'introduction des idées dans l'esprit étaient expliqués diversement, selon les temps et les écoles. L'hypothèse la plus ancienne et aussi la plus puérile, c'est que les idées sont des émanations subtiles des corps, des formes qui s'en détachent, traversent l'espace en gardant la ressemblance des choses, et grâce à leur ténuité extrême, s'introduisent jusqu'à l'âme à travers les pores des organes. On appelle ces idées des *espèces sensibles*. Les modernes ont supprimé l'émission des images, inventée par les anciens; mais beaucoup d'entre eux ont gardé l'hypothèse de leur présence dans le cerveau, sans en expliquer l'introduction.

Dans l'école de Descartes, on attribue plus volontiers la production des idées, que l'on regarde comme immatérielles, à des

causes immatérielles elles-mêmes. C'est tantôt la puissance interne de l'âme qui leur donne naissance, tantôt Dieu qui les suscite en nous, à propos des impressions que font les corps de la nature sur le nôtre.

Mais, matérielles ou spirituelles, factices ou innées, ces idées prétendues représentatives ne peuvent nous représenter rien. Étrangers aux objets, de quel droit verrions-nous dans les idées la copie de certains êtres, absolument inconnus de nous? Comment, si ce sont des copies, apprécierons-nous leur ressemblance à des originaux que nous ne pouvons voir ni saisir? Réduits à l'idée, il faut nous en contenter, et nous résigner à l'idéalisme, c'est-à-dire à cette philosophie qui regarde les idées comme le seul objet de la connaissance, et le monde extérieur, auquel on croit vulgairement qu'elles se rapportent, ou comme une pure hypothèse ou comme une erreur. C'est ce qu'a fait pour un temps, la philosophie, après quelques vaines tentatives pour conclure logiquement de l'idée l'objet. Voilà où conduit l'oubli ou la violation d'un fait au profit d'un principe!

V

DE LA CONCEPTION, DE L'IMAGINATION, DE LA MÉMOIRE ET DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.

1. J'ai vu une contrée éloignée ; absente, elle se retrace à mon esprit ; il s'en forme en ma pensée une image et comme une peinture. Je recommence en idée mon voyage ; les sites que j'y ai remarqués, les événements dont j'y ai été témoin, les actions que j'y ai faites et les sentiments que j'y ai éprouvés, je me représente nettement tout cela, au point que je m'en émeus encore, et que je jouis et souffre de toutes ces choses, comme si elles étaient présentes. Je ne m'y trompe pas cependant, si ce n'est peut-être durant le sommeil ; mais bien éveillé, les yeux ouverts sur les objets qui m'entourent, il ne m'arrive pas de confondre avec la perception que j'en ai, la simple conception des choses absentes que je me figure. De plus, je reconnais ces choses conçues dans la représentation mentale qui m'en est donnée ; ce n'est pas du nouveau pour moi ; c'est un visage de connaissance, c'est l'image d'un objet autrefois perçu et dont la conception se lie à celle d'un temps passé. Or, concevoir ainsi une chose absente ou un événement passé, et en les concevant, les reconnaître, comme on fait une personne qu'on a déjà vue, cela s'appelle, d'un seul mot, se souvenir, et le souvenir est dû à la mémoire.

Il y a du reste bien des variétés de ce fait. D'abord, il suppose, comme on l'a vu, deux choses : d'une part, la conception ou représentation mentale de l'objet qu'on se rappelle ; d'autre part, que l'esprit reconnaît l'objet conçu. Or, s'il est évidemment impossible de reconnaître sans concevoir, il ne l'est pas de concevoir sans reconnaître. Le souvenir suppose invariablement la

conception, mais la conception n'engendre pas toujours le souvenir. Par exemple, je conçois tous les mots que j'écris à mesure que le mouvement de ma pensée me les suggère, et je sais bien que je ne les invente pas; mais je ne m'arrête pas à les reconnaître expressément; je n'en rattache l'idée à aucune époque précise de ma vie passée; je les conçois et c'est tout; et quand les mots me viennent ainsi, je ne dis pas que je m'en souviens. Quelquefois, c'est une phrase entière qui me revient à la pensée; je l'ai lue quelque part; mais, ne la connaissant pas, je l'écris comme si elle était de moi : cela s'appelle alors une réminiscence. Mais quelquefois aussi, c'est réellement que j'assemble dans un ordre nouveau les idées et les mots que je conçois, et l'on nomme cela plus ordinairement imaginer; c'est ainsi que je conçois un hippogriffe, que j'imagine une sirène, que je me figure un palais plus magnifique que tous ceux qui existent, ou quelque autre création idéale. J'ai l'air, en effet, de créer; au vrai, je ne fais qu'assembler des conceptions ; le tout est nouveau, les éléments ne le sont pas. On trouverait dans les conceptions géométriques un autre exemple, tout aussi réel et plus sérieux de ce genre de créations, que le langage attribue à l'imagination.

Il y a donc de pures et simples conceptions ; il y en a que l'esprit reconnaît : ce sont des souvenirs ; et d'autres qu'il ne reconnaît pas, bien qu'elles reproduisent des perceptions anciennes : ce sont des réminiscences; il y en a qu'il sait nouvelles, qu'il imagine et crée en quelque sorte. Au fond de tous ces actes de l'esprit, diversement nommés, est toujours la conception, accompagnée, selon les cas, de telle ou telle circonstance, et dont la mémoire elle-même n'est rien qu'un cas particulier.

Quelles que soient au reste les circonstances qui accompagnent nos conceptions, tout homme, dans son bon sens, fait entre elle et ses perceptions une distinction immédiate, que rien n'efface. L'objet de celle-ci est réel et présent : c'est lui-même qui est perçu. L'objet de celles-là est ou réel, mais absent, ou tout à fait imaginaire : l'idée seule est présente. Il n'y a que les fous et les gens endormis qui s'avisent de la réaliser au dehors et de traiter comme des êtres actuels et vivants les images qui ne sont

que dans leur pensée. Les partisans des idées représentatives font l'inverse; au lieu que le fou réalise des idées, ils idéalisent les réalités; ils transportent dans la perception le procédé de la mémoire, et feignent que nous connaissons les objets présents comme il est vrai que nous connaissons les absents, c'est-à-dire au travers de leurs idées, seules en face de l'esprit. De ces deux folies, laquelle vaut le mieux?

2. C'est un fait bien connu que nos conceptions ont la propriété de se réveiller mutuellement. Telle pensée qui m'occupe en suscite une autre, qui en appelle une troisième, et ainsi sans fin, pour peu que je m'abandonne à ce courant. Par exemple, tandis que j'écris ces lignes, je songe à certain chapitre des œuvres de Reid, où j'en ai puisé les idées. Du livre, je vais à l'auteur; je me le représente enseignant dans sa chaire d'Édimbourg, avec sa gravité douce et sa bonhomie spirituelle. Édimbourg et l'Écosse me font penser à Marie Stuart; je me rappelle ses infortunes, son esprit, sa beauté. La beauté, c'est le sujet d'un livre de Platon, et me voilà bientôt méditant avec lui sur le beau, sa nature et ses sources. J'ai lu aussi une théorie de Kant à ce sujet; et de la Grèce, je passe en Allemagne. Après quelque séjour en ce pays, ma pensée s'embarque sur le Rhin et en descend le cours jusqu'à la mer. Là, j'assiste en idée au spectacle d'une tempête, et tandis que j'essaye d'en imaginer la terreur, je retrouve le souvenir d'un tableau qui représentait une semblable scène. A propos du tableau, je rêve peinture, et à propos de peinture, musique; la dénomination d'art, qui leur est commune, m'a conduit de l'une à l'autre, et je me mets à fredonner intérieurement quelque morceau d'opéra. Peut-être alors que, rappelé à moi-même par le contraste de ma situation présente avec celle où me reportent mes souvenirs, je reprendrai mon travail interrompu; mais, si j'ai du loisir, j'irai ainsi parcourant, au gré de mes conceptions, tous les pays de la terre, toutes les époques de l'histoire, et voyageant en tous sens dans le domaine infini de la pensée. Rien ne limite l'immense horizon qui s'étend devant moi, fût-ce dans la solitude et dans l'obscu-

rité d'une prison. Il n'y a pas si mince conception qui ne soit liée à une multitude d'autres, dont chacune peut à son tour en appeler mille, et ouvre ainsi à la pensée, dans une infinité de diverses directions, un champ illimité et des perspectives sans bornes. L'esprit s'y meut avec cette rapidité prodigieuse qui est devenue proverbiale ; pour se transporter d'un pôle à l'autre de ce monde inépuisable de nos conceptions, en passant par une série innombrable de points intermédiaires, il lui a fallu moins de temps qu'il n'en faut pour écrire un seul mot. Tel est, grossièrement décrit, le phénomène psychologique qu'on nomme *association des idées*. Il se produit en nous, à chaque instant, tout le temps de la veille, et se continue jusque dans le sommeil; il remplit en quelque sorte la vie intellectuelle tout entière de l'intarissable variété de ses développements ; il comble toutes ces lacunes que la monotonie des perceptions ordinaires, auxquelles nous devenons comme indifférents et insensibles, laisse dans la pensée. Interrompu par l'invasion de quelques perceptions plus frappantes, aussitôt que l'attention s'est retirée de celles-ci, il reprend son cours ; la chaîne brisée se renoue, ou une autre commence à se dérouler, qui sera rompue de nouveau pour se rattacher encore ; et ainsi de suite, sans cesse ni repos. Parmi les conceptions qui forment les anneaux de ces longues chaînes d'idées, il y en a qui passent si vite et frappent si peu, que l'esprit n'en a pour ainsi dire pas conscience, et n'en conserve l'instant d'après aucun souvenir. De là, dans la suite de nos pensées, des vides apparents qui empêchent qu'on ne puisse rattacher toujours le point d'arrivée au point de départ; de là cette réponse assez fréquente des gens préoccupés : « Je ne pense à rien. » Au vrai, l'esprit n'est jamais sans penser; son activité est aussi rigoureusement continue que sa mobilité est grande ; et, sauf quelques perceptions remarquables, c'est dans ses conceptions qu'il trouve l'inépuisable aliment de cette incessante activité.

Ici encore, ou peut distinguer quelques variétés du phénomène. Souvent l'esprit se laisse aller sans résistance au flux naturel de ses conceptions; dans la multitude de celles qui l'assiégent, il embrasse la première venue, sans choix ni règle, ou s'il

choisit, c'est déterminé par l'attrait des unes, et repoussé par l'ingrat abord des autres. Celle-ci lui agrée, il l'accepte et s'y repose; celle-là lui répugne, et il passe outre. Plus souvent encore, il prend soin de les parer lui-même, pour redoubler le plaisir de cette contemplation intérieure; à défaut d'agréables souvenirs, il se forge d'aimables chimères; en vertu de ce pouvoir de l'imagination créatrice, constaté plus haut, il se fait l'architecte de mille combinaisons riantes, dans lesquelles il se complaît. Se représenter de belles choses et pour soi-même d'heureuses situations, faire, comme on dit, *des châteaux en Espagne*, c'est une occupation familière à tout le monde, et sans doute habituelle aux grands génies, comme aux esprits médiocres. Cet état de l'âme est la rêverie, qui est pour elle un plaisir, et, si active que s'y montre l'imagination, un repos. Quelquefois, au contraire, l'esprit suit une ligne droite, qu'il s'est tracée à l'avance; dans la foule des conceptions qui se présentent, il ne prête d'attention qu'à celles qui servent son dessein, et s'enchaînent selon certains rapports déterminés; il résiste avec effort à toutes les autres qui l'obsèdent et lutte courageusement pour se soustraire à l'importunité de leurs séductions. Cela, c'est méditer et réfléchir; il y faut une énergie de volonté, une surveillance de soi-même qui n'est pas sans fatigue, et que l'habitude seule rend aisée. Dans le sommeil, où la volonté inactive n'exerce plus ses droits, la rêverie, qui se continue cependant, se transforme en rêve. Toute la différence de ces deux états est, au fond, dans la réalisation des images, à laquelle l'homme endormi est malgré soi entraîné par le défaut des perceptions actuelles, qui servent de terme de comparaison pendant la veille.

Au reste, qu'elle ait lieu durant la veille ou durant le sommeil, avec ou sans la volonté, l'association des idées est toujours, et sous toutes ses formes, gouvernée par une loi invariable, qui peut être exprimée ainsi : « Toute conception présente est liée à celle qui précède et à celle qui suit par un rapport de simultanéité dans l'expérience antérieure; et toute la chaîne vient se rattacher à une perception première, qui est le point de départ de la série. » Je dis que nos conceptions ne s'associent qu'en

vertu d'un rapport de simultanéité dans l'expérience antérieure; et en effet, toute conception qui en réveille une autre a été, au moins une fois, présente avec elle à l'esprit, dans d'autres circonstances; un examen attentif le fera toujours reconnaître, si l'on tient compte de cette remarque, que, pour aller d'un objet à un autre, l'esprit passe presque toujours par l'intermédiaire, très-vite franchi et à peine sensible, de l'idée générale qui les comprend tous deux comme espèces d'un même genre ou comme individus d'une même espèce : ainsi, je pense à Londres à propos de Paris, en passant par la notion commune de *ville;* mais cette idée commune, qui sert de liaison nécessaire entre les deux extrêmes, ne fait que traverser mon esprit comme une pensée sourde et obscure, qui l'effleure seulement. J'ajoute que toute série d'idées vient se relier à une perception en quelque sorte initiale; en effet, si je puis penser à tout, ce n'est jamais à propos de rien; si je puis franchir en un instant d'infinies distances, c'est toujours en m'élançant du point ou je suis; au plus fort du travail, dans la solitude de ma chambre, je me mets à penser aux champs, parce que j'ai vu par hasard voler une feuille d'arbre. Sous l'empire de là loi que j'ai dite, nos conceptions se déroulent sans cesse, tantôt vives et pressées, tantôt obscures et lentes; elles forment comme une chaîne indéfinie dans laquelle nos perceptions sont comme des anneaux principaux, que l'expérience vient y souder par intervalles pour en relier les cent mille chaînons. Cette chaîne commence avec la vie et ne se brise qu'à la mort; il n'y a de solution de continuité nulle part. Du moins est-il permis de croire que l'activité pensante continue d'aller, quoique très-sourdement, pour que le souvenir en persiste, même dans le sommeil, même dans l'évanouissement; sans cela, comment l'homme se retrouverait-il le même au réveil? Et qui n'a pas la conscience confuse, au sortir de l'évanouissement ou du sommeil le plus profond, de quelques pensées indécises qui flottaient vaguement dans son âme et qui s'éclipsent presque aussitôt devant la clarté des perceptions? Le rêve d'ailleurs n'est pas exempt de la loi commune que j'ai fixée; interprétés à la lumière de cette loi, nos songes les plus étranges perdent ce qu'ils paraissent avoir

d'extraordinaire et de bizarre ; on y retrouve toutes les allures, à la fois capricieuses et réglées, de la pensée pendant la veille.

3. Il ne faut pas demander quel est le rôle de la conception ou de la mémoire, dans la formation de nos connaissances ; bornée à faire revivre dans l'esprit toutes les idées, de quelque genre qu'elles soient, que les autres facultés y ont mises, elle n'a pas, comme les autres, un domaine propre et qui se puisse mesurer exactement ; mais elle se mêle à toutes, elle est comme le fond de notre activité intellectuelle, et sert d'auxiliaire indispensable dans tous les actes de l'esprit. Est-il besoin de dire que sans elle nous n'apprendrions jamais rien, l'expérience étant réduite par elle-même à l'indivisible instant du présent, dans lequel elle s'accomplit, et toujours nouvelle, toujours à refaire, si elle ne s'accumule pas dans la mémoire ? Il n'y a pas même, à proprement parler, d'expérience sans la mémoire, il n'y en a pas du moins des phénomènes qui se produisent dans la durée. Or, tout ce qui est du ressort de la conscience est dans la durée, et toute espèce d'idées est du ressort de la conscience. Si l'homme n'était pas identique à lui-même, il ne pourrait pas se souvenir, mais s'il n'était pas capable de se souvenir, il ne connaîtrait pas son identité. Qu'est-ce, d'un autre côté, que percevoir le mouvement d'un corps ? c'est connaître ce corps d'abord en un point de l'étendue, puis en un autre, et ainsi successivement dans chacun des points intermédiaires, jusqu'au point d'arrivée. Mais lorsque je connais le corps au point d'arrivée, je ne saurai point qu'il s'est mû, à moins que je n'ajoute mentalement à la perception actuelle la conception ou le souvenir du même corps dans tous les points successifs de son parcours. Je ne connaîtrais même de l'étendue que la partie toujours très-bornée que mes organes peuvent embrasser à la fois, si je ne pouvais, la parcourant de la main et des yeux, joindre à chaque perception nouvelle que j'acquiers ainsi la conception de toutes les étendues partielles, précédemment explorées. On verra d'ailleurs que la mémoire, déjà nécessaire à l'expérience, l'est plus encore aux opérations, toutes discursives, dont la description va suivre, à l'induction, à la généralisation,

au jugement, au raisonnement. Et j'ajoute que, par une solidarité d'action, déjà annoncée, et qui est une loi admirable de notre constitution pensante, il n'y a pas une seule de ces facultés qui n'intervienne à son tour dans l'exercice de la mémoire, l'induction, par exemple, pour conclure de la représentation reconnue l'existence passée de l'objet, la généralisation pour lier entre elles par l'intermédiaire des notions communes les idées les plus diverses.

Mais c'est surtout à cette vertu que contractent les idées de s'appeler mutuellement dans la conscience, une fois qu'elles y ont marché de compagnie, que l'esprit doit une puissance véritablement merveilleuse, dont les effets ne manquent à nous étonner que parce qu'ils sont trop fréquents. Je veux parler de cette souplesse, de cette facilité à se mouvoir et à se déployer en tous sens dans le champ indéfini de la pensée, de cette promptitude sans égale à courir sur tous les sujets, prenant une voie, la quittant pour la reprendre et la quitter de nouveau, sans jamais s'arrêter ni se lasser. Me voici, enfermé entre quatre murs, au milieu d'objets communs, auxquels le temps et l'usage m'ont rendu insensible, étroitement circonscrit dans le cercle d'une expérience insignifiante et bornée. De là, grâce à l'association des idées, j'embrasse tout l'univers. Chacune de ces perceptions indifférentes éveille confusément en moi-même mille conceptions, dont chacune est grosse à son tour de mille autres, et ainsi toujours; entre tant de directions divergentes qui me sont ouvertes, je choisis à mon gré celle qui me convient, et comme, médiatement ou immédiatement, chacune se relie à toutes, je suis toujours et sans cesse prêt à tout, et capable de me porter dans le même instant aux pensées les plus étrangères entre elles et à ma situation présente. Ainsi chaque point de l'espace et du temps devient un centre lumineux d'où la pensée humaine projette à l'infini d'innombrables rayons, ou comme un lieu éminent d'où elle embrasse toute l'étendue de son empire. L'habitude aidant, elle se transporte en un clin d'œil où il lui plaît et parcourt sans fatigue les plus sombres et les plus lointaines régions.

VI

DE L'INDUCTION.

1. Je sais par expérience qu'il fait clair aujourd'hui ; je connais par la mémoire qu'il a fait clair hier et tous les jours précédents, depuis que je vis ; et je puis encore ajouter à mon expérience personnelle celle de mes semblables qui témoignent avoir vu comme moi, en quelques lieux et en quelque temps qu'ils aient vécu, le jour succéder périodiquement à la nuit. Mais, quelque loin que porte l'expérience ainsi accumulée, je crois plus encore. Je crois que le soleil se lèvera demain et tous les jours suivants, et qu'il continuera ainsi d'éclairer le monde, tant que le monde subsistera. Je crois qu'il se levait sur la tête des premiers habitants de cette terre, et même sur les plaines désertes, avant qu'aucun homme ne l'habitât. Je crois enfin que, dans toutes les parties de ce globe, le soleil luit comme en celle-ci, avec des alternatives pareilles à celles que j'observe dans la succession des ténèbres et de la lumière. Il se peut, il est vrai, qu'en cela je me trompe ; même la croyance vulgaire, que j'ai citée, se trouve en quelques points démentie par l'expérience, car à la Nouvelle-Zemble, par exemple, la même périodicité n'a plus lieu. Mais c'est une preuve de plus de ce que je veux établir, à savoir, que cette croyance ne vient pas de l'expérience seulement, puisqu'elle lui est en partie contraire.

Autre exemple : J'ai éprouvé plusieurs fois qu'un corps porté à une certaine hauteur tombe vers la terre, s'il cesse d'être soutenu. J'en ai conclu que la terre attire les corps, et qu'elle a cette puissance, non pas seulement dans le temps que j'en observe les effets, mais en tout temps, qu'elle l'a exercée de la même façon depuis qu'il y a des corps, qu'elle continuera de l'exercer encore

tant qu'il y aura de la matière; non pas seulement dans les lieux que mon expérience embrasse, mais en tous lieux et sur tous les points, depuis un pôle jusqu'à l'autre. Avec un peu d'instruction, j'étends même au delà de cette terre le pouvoir attractif de la matière. Je pense que le soleil l'exerce sur notre globe, comme celui-ci sur la lune, et que tous les corps célestes s'attirent mutuellement, en vertu de la même propriété qui fait tomber une pierre. Je vais enfin jusqu'au possible, et je me figure que si de la matière était nouvellement créée quelque part, elle posséderait la même puissance d'universelle attraction. Ajoutez que je transporte à toute la matière, en tout temps et en tous lieux, avec la propriété découverte en quelques corps, la règle, s'il y en a une, selon laquelle cette propriété agit. Je suppose, en d'autres termes, que la vertu attractive des corps, partout et toujours, comme ici et maintenant, augmente avec la masse, et diminue avec la distance.

C'est de la même manière que je crois généralement à la persistance dans les choses des propriétés que j'y ai découvertes, à la présence dans tous les objets semblables des qualités que j'ai constatées en quelques-uns, à la reproduction des mêmes symptômes caractéristiques dans les phénomènes par lesquels ces qualités et ces propriétés se manifestent, et, par exemple, à la malléabilité du fer, à l'existence des mêmes formes solides sous les apparences visibles qui se ressemblent, à la périodicité du flux et du reflux alternatifs de la mer. Les choses morales sont d'ailleurs également l'objet de ces sortes de jugements. Nous croyons fermement que les facultés et les penchants que nous avons rencontrés en nous et en quelques-uns de nos semblables, appartiennent, ont appartenu et appartiendront également à tous les hommes, de tous les temps et de tous les lieux, tout au plus avec une simple différence dans le degré. Nous estimons que le développement des peuples est soumis, comme celui des individus, à des règles fixes, indépendantes de la variété des circonstances, et que l'histoire philosophique s'occupe à dégager de la confusion extérieure des faits.

Il y a donc dans l'esprit des notions qui dépassent l'expérience,

et qui la débordent en quelque sorte de toutes parts. Le pouvoir que nous avons de les former, la faculté qui nous est donnée de prolonger indéfiniment l'expérience, en transportant à tout l'espace et à toute la durée ce que nous avons observé dans un petit nombre de points de l'étendue et du temps, on l'appelle *induction*. L'ensemble des caractères uniformes que la comparaison fait découvrir sous la diversité apparente de certains phénomènes, et qu'elle livre ensuite à l'induction pour être étendus à l'avenir, au passé, à l'absent et au lointain, c'est ce qu'on nomme une *loi* de la nature.

Il y a du reste, entre ces notions et celles de l'expérience, une différence capitale qu'il faut assigner tout de suite. Je suis sûr de l'existence actuelle de ce que j'expérimente présentement. Le corps que je touche pourrait ne pas être; mais, certainement, il est pendant que je le touche; j'existe moi-même, à plus forte raison, tout le temps que je me sens exister, et bien que mon être n'ait rien de nécessaire, je ne pourrais, sans absurdité, au moment où je parle, croire que je ne sois pas. Le présent est indubitable et certain; il n'en est pas de même de l'avenir. Grâce à l'induction, j'en puis conjecturer quelque chose; mais je ne suis absolument assuré de rien de ce qui est futur. Les plus anciennes lois de l'univers peuvent changer demain, s'il plaît à Dieu qui les a portées de les abroger; les plus générales reçoivent peut-être en quelque coin du monde, ignoré de moi, des exceptions que je suis incapable de prévoir. Je ne doute effectivement ni de leur généralité, ni de leur persistance; mais le contraire, s'il est invraisemblable, n'est pas pour cela impossible. Surtout, ce qui m'interdit toute connaissance certaine des événements à venir, c'est la multitude et le perpétuel conflit des lois qui concourent à les déterminer. Parmi ces lois, je n'en connais que quelques-unes, et le moindre phénomène en subit mille à la fois. Qui me dira quel concours de causes diverses et diversement agissantes doit amener la pluie? La chaleur y joue son rôle et l'électricité le sien; il faut tenir compte des lois des vapeurs, de l'action des vents, de l'heure du jour, de vingt influences que je connais en gros, mais sans les pouvoir calculer,

et de cent peut être que j'ignore entièrement. De tant de causes qui se disputent en quelque sorte le phénomène imminent et dont l'action se limite réciproquement, laquelle l'emportera? Chacun obéit à sa règle; mais ne connaissant ni toutes les actions ni les règles de chacune, comment pourrais-je prévoir à coup sûr l'effet complexe qui naîtra de leur combat? Ajoutez à ces motifs d'incertitude l'étourderie de certaines inductions précipitées, et dans les événements où l'homme intervient, les caprices de sa liberté, et vous comprendrez que, dans ce monde, quoique tout au fond y soit réglé et constant, il y a aussi une perpétuelle mobilité d'effets qui suffit à dérouter les inductions les plus habiles et à démentir quelquefois les mieux assises. De là, dans toutes nos prévisions, une sorte de défiance, résultant de nos fréquents mécomptes, et dans la croyance aux plus solides lois de la nature, un vague soupçon que le contraire de ce qu'elles portent arrivera peut-être, et partant une sorte de nuage sur tout l'avenir. En deux mots, ce que l'expérience nous apprend, nous le savons; ce que l'induction nous suggère, nous ne faisons que le croire.

En cela, comme en tout, admirez la sagesse divine qui a non-seulement approprié à nos besoins le nombre et la nature de nos facultés, mais encore le degré de certitude de chacune. Il ne convenait pas, en effet, que l'homme pût prévoir avec sûreté les événements heureux ou fâcheux que l'avenir réserve à chacun : fâcheux et inévitables, cette connaissance eût porté le découragement dans son âme et l'eût détourné de l'action; heureux et certains, elle eût enlevé à sa conduite l'apparence même du désintéressement. L'homme est un être laborieux, voué au travail et mis ici-bas pour mériter. Il fallait qu'il fût soutenu dans la lutte par l'espérance, sans être jamais prémuni contre les chances de l'avenir. Otez de la vie humaine l'imprévu; voilà tout à coup notre condition changée.

2. L'induction se montre dès le début de l'intelligence. Un enfant qui a éprouvé quelque mal de la part d'un objet a soin désormais d'en fuir l'approche; si c'est du bien, il le recherche.

Dans la vie ordinaire, elle est d'un perpétuel usage; il n'y a pas d'action si habituelle et si vulgaire, qui ne suppose, de la part de celui qui l'accomplit, plusieurs croyances inductives, au moins implicites. On sait déjà que l'usage de nos sens, qui veillent continuellement à la conservation de notre corps et conduisent toutes nos démarches, met l'induction en jeu à chaque instant pour interpréter des signes qui ne nous apporteraient sans elle aucune instruction. On sait encore que se souvenir, c'est induire d'une conception actuelle l'existence passée de son objet, et sans la mémoire, il n'y a pas d'intelligence. Quand je marche sur un plancher élevé, c'est qu'ayant éprouvé souvent la solidité d'un pareil assemblage de bois et de pierre, je la suppose en celui-ci; quand je mange du pain, c'est que je crois à la persistance des propriétés nutritives que j'ai toujours trouvées en cette substance; quand je donne un conseil, c'est que j'infère de ma liberté propre celle d'autrui; quand je me fie à une promesse, c'est que je me repose de l'exécution en la fidélité connue de celui qui me l'a faite.

Maniée avec un art supérieur, l'induction est l'instrument de toutes les sciences expérimentales. Quel est en effet leur but, sinon de découvrir la règle des phénomènes, c'est-à-dire des lois de la nature? Et que sont pour nous les lois, sinon l'ensemble des caractères uniformes observés dans la production des phénomènes ou dans la constitution des êtres, et étendus ensuite à tous les faits semblables, à tous les individus analogues, c'est-à-dire en un mot, des généralités inductives? Même, ce qu'on appelle *expliquer* un phénomène, ce n'est pas autre chose que le rapporter à sa loi, ou, ce qui est tout un, trouver une règle générale sous laquelle il se place. La supposition d'une puissance attractive dans la matière n'explique pas plus les mouvements des astres et l'équilibre du ciel, que la supposition d'une vertu dormitive dans l'opium ne rend compte du sommeil que l'opium procure. Ce qui fait que le système céleste est aujourd'hui expliqué, c'est qu'on a découvert la loi universelle qui en règle et en maintient tous les rapports. Mais cette loi elle-même n'est qu'un fait très-général, qui sert de lien, et par là d'explication à tous les

faits particuliers qu'il embrasse. Quant au fait général, on le constate, on ne l'explique pas; en y ramenant les faits particuliers, on agrandit le mystère, on ne l'éclaircit point. Tant il est vrai que « la science de l'homme est complète, quand elle a été puiser l'ignorance à sa source la plus élevée. »

3. L'induction conclut de *quelques* à *tous*, du passé et du présent à l'avenir, mais sous la condition de l'identité, de la ressemblance ou de l'analogie. Elle ne va que du même au même en différents temps, ou du semblable au semblable. Là où s'arrête l'analogie des êtres, là sa puissance expire; et plus la ressemblance est éloignée et imparfaite, ou autrement, moins les caractères par lesquels les êtres se rapprochent sont essentiels et profonds, plus l'induction qui en affirme les mêmes propriétés cachées et en prédit les mêmes effets est aventureuse. Hors de cette condition, elle n'est plus qu'une hypothèse gratuite, qui ne mérite aucune confiance; et nos méprises en fait de ressemblance, notre facilité à nous payer d'analogies trompeuses et à prendre à la lettre les métaphores inévitables du langage ne sont pas la moindre cause des erreurs de l'induction.

L'analogie, la ressemblance ou l'identité, voilà ses conditions extérieures. Mais elle suppose autre chose encore, je veux dire cette présomption, déjà signalée, de l'uniformité des procédés de la nature. Je vois des êtres semblables par le dehors à d'autres que je connais; j'en conclus qu'ils ont au fond mêmes propriétés. J'aperçois le commencement d'un phénomène; j'en prédis la suite et la fin, j'en marque d'avance tous les caractères, sous le prétexte d'une certaine analogie avec d'autres faits observés auparavant. A ce double raisonnement, il faut un principe et, comme disent les logiciens, une majeure. Semblables en quelques points, ces êtres ne pourraient-ils pas différer en tous les autres? Pareil à son point de départ, le phénomène ne va-t-il pas dévier en chemin? A cela, il n'y a certes pas d'impossibilité absolue. Je n'en crois rien cependant, je persiste à penser que les mêmes apparences extérieures dénoncent invariablement les mêmes vertus cachées, et que les phénomènes de même sorte sont régis par des règles

uniformes. Et cette conviction, je l'avais avant toute épreuve; car, alors même que les phénomènes me paraissaient discordants, j'en cherchais l'accord et la loi, comme s'il ne se pouvait pas qu'il n'y en eût aucune; et elle m'échapperait cent ans, que je la chercherais encore, plutôt que de renoncer à cette inébranlable persuasion. C'est que je sais que la nature est l'œuvre d'un être sage, qui, parce qu'il est sage, ne fait rien capricieusement, et qui ayant du premier coup choisi le meilleur monde, et pour gouverner ce monde, les meilleures règles, s'y tient et ne les change pas sans raison. Je pense que ces règles doivent porter la marque des perfections de leur auteur, qu'elles doivent être en conséquence belles et à la fois simples et fécondes; et je les reconnais à ces caractères. Ainsi, le dernier fondement de l'induction est la conception d'un principe souverain de l'ordre universel. Cette conception, déposée au plus profond de l'intelligence, demeure obscure dans la plupart des esprits; mais, confuse ou claire, dégagée ou non, avouée ou méconnue, elle domine et dirige également les ignorants et les savants, et ceux-là mêmes qui la nient. C'est là la majeure métaphysique, presque toujours sous-entendue, de tous les raisonnements inductifs. Les résultats de l'induction empruntent de ce principe une valeur explicative que nous leur contestions tout à l'heure; désormais, les lois de la nature s'expliquent et presque se démontrent par leur beauté même, puisque cette beauté est l'effet certain d'un choix très-sage; non-seulement elles sont, mais elles devaient être, puisqu'elles sont belles. Et en même temps, j'y découvre la raison de l'espèce d'incertitude qui se rencontre toujours dans les prévisions inductives, même les mieux fondées. Dieu, en effet, n'est pas nécessité par sa sagesse à faire ce qu'il fait ni à y persister; les lois qu'il établit sont belles, elles ne sont pas nécessaires; son choix est sage, mais libre.

VII

DE L'ABSTRACTION ET DES CONCEPTIONS GÉNÉRALES.

1. Lorsqu'un objet a été perçu, en son absence l'idée s'en représente à l'esprit; et alors, selon que l'esprit le reconnaît et en rattache l'acquisition à une époque antérieure, ou qu'il se borne, au contraire, à la concevoir, sans égard au passé, il y a souvenir ou seulement conception. Cette façon de penser un objet, purement et simplement, sans affirmer ni nier son existence, était appelée dans l'école *simple appréhension*. On pourrait aussi la qualifier d'idée *abstraite*, puisque déjà il manque à la conception ainsi reproduite plus d'un élément qui en déterminait l'objet dans l'expérience, et par exemple, son rapport au lieu et au temps. Mais on réserve ordinairement le titre d'abstraction à des conceptions plus incomplètes encore, par rapport aux perceptions dont elles sont en quelque sorte l'écho. Il se peut en effet que, de toutes les qualités de l'objet perçu, une seule se représente à l'esprit, tout à fait détachée de l'ensemble des autres. J'ai vu par exemple une prairie; plus tard, j'imagine du vert, sans plus songer à cette prairie ni à aucune autre, sans même que cette couleur, qui se peint à mon imagination, se fixe sur aucun objet précis. Voilà une idée abstraite.

Je l'ai montrée s'introduisant dans mon esprit toute seule et d'elle-même, par un affaiblissement naturel et comme par une diminution du souvenir. Mais on sait que l'opération abstractive peut être volontaire aussi : je puis, si bon me semble, et quand je veux, d'une idée complexe qui m'est présente, ne considérer qu'un élément, à l'exclusion des autres; d'un objet conçu dans son intégrité, ne regarder qu'un attribut, et négliger volontairement tous ceux qui l'accompagnent. Le résultat est, en un cas comme en l'autre, une idée simple et abstraite.

Plusieurs idées simples ayant été ainsi successivement dégagées par l'abstraction, s'il y a entre elles quelque analogie, elles se rapprochent dans l'intelligence. L'esprit néglige les différences, ne tient compte que des ressemblances, et, les réunissant, en forme comme un total et une somme qui est alors une conception abstraite générale. Les éléments en étaient, dans la réalité, épars et désunis ; l'esprit leur donne l'unité, et cette unité artificielle, le mot qui l'exprime la conserve. Une conception générale est donc une somme de rapports et de caractères communs par où plusieurs représentations particulières coïncident entre elles. Les anciens les nommaient des *universaux*, des *prédicaments* ou *prédicables*, c'est-à-dire ce qui s'affirme (*id quod prædicatur*) de plusieurs sujets, parce que, en effet, l'idée générale, une fois formée, devient un terme commun qu'on associe à toute cette multitude d'objets, dans lesquels se rencontre, quelles que soient d'ailleurs leurs différences, l'élément dont s'est formée, par abstraction, l'idée générale. Et comme ce procédé d'abstraction opère aussi bien sur les substances que sur les qualités et sur les rapports, on comprend que les anciens aient distingué différentes sortes d'universaux.

L'esprit a d'ailleurs une pente naturelle à généraliser ainsi, c'est-à-dire à ne considérer les choses que par leurs côtés communs, et à en concevoir, pour ainsi dire, plusieurs en une. Nous n'avons pas plus besoin de vouloir pour généraliser que pour abstraire. Un enfant, qui commence à balbutier, s'empresse d'appliquer les noms propres des objets qu'il connaît à tout ce qu'il rencontre de quelque peu semblable à ceux-ci. Et dans l'histoire de la formation des langues, on constate que les noms communs ont été créés les premiers. Ce ne sont pas, comme on pourrait le croire, les noms propres qui, en se généralisant, sont devenus communs; ce sont, au contraire, les termes communs qui sont devenus des noms propres, en s'attachant particulièrement à un individu doué par excellence de la qualité générale qu'ils désignaient.

L'entendement qui contient à la fois plusieurs conceptions générales peut remarquer encore qu'elles enferment également plu-

sieurs représentations particulières, et se distinguent par d'autres, ou qu'elles s'appliquent en commun à un certain nombre d'objets individuels. Il les assemble de nouveau, consacre et maintient par un mot le total artificiellement formé, et cette somme de conceptions générales réunies par un nom, c'est l'idée d'un genre, d'une espèce, d'une classe, d'un ordre, d'une famille. Selon les cas, il y a un nombre plus ou moins grand de caractères communs condensés dans l'idée générique, et aussi un plus ou moins grand nombre d'individus contenus sous elle, et auxquels elle convient en commun. Or, le nombre variable de caractères communs assemblés pour former le genre en mesure la *compréhension*, et le nombre, également variable, d'individus compris sous la représentation générale en détermine l'*extension*. Il est évident que, plus les caractères sont nombreux, moins l'idée générale peut enfermer de représentations particulières; ou, qu'inversement, plus il y a d'individus comparés, moins doit être grand le nombre de leurs ressemblances. De là cette loi : *L'extension dans les genres est toujours en raison inverse de la compréhension.*

Ce travail de généralisation, qui est naturel à l'esprit, et qui se fait sourdement en nous, alors même que nous ne songeons pas à le vouloir, l'esprit peut toujours l'accomplir volontairement, en se soumettant à de certaines règles, et, par exemple, en ne réunissant, pour en former les classes et les genres des êtres, que les attributs essentiels de leur constitution, que les caractères profonds qu'une observation attentive découvre dans le plus intime de leur nature. Alors, la généralisation est savante; et, sous cette forme, c'est un procédé scientifique. Elle donne, en dernier résultat, ces tableaux réguliers qu'on appelle des classifications, dans lesquelles le monde est en quelque sorte refait à notre usage, et où nous avons substitué à la multiplicité et à la confusion des êtres la simplicité et l'ordre. Chaque genre y a sa place, marquée par le degré relatif de son extension et de sa compréhension; ils se distribuent entre eux selon des rapports, qui n'ont rien d'arbitraire, de subordination réciproque ou coordination collatérale, et forment ainsi un vaste système hiérar-

chique où chaque être est mis à son rang, et son rang déterminé par ce qu'il y a en lui de plus essentiel à sa nature. On trouvera dans les sciences naturelles, et surtout dans la botanique, de beaux exemples de cet utile produit de notre industrie intellectuelle.

2. Il n'y a rien de superflu, il n'y a rien de petit dans notre constitution pensante. Ce simple procédé de généralisation abstractive, que quelques lignes suffisent à décrire, et qu'un enfant même pratique sans le vouloir, a une immense portée et d'incalculables résultats. D'abord, il faut le rappeler, le monde de l'expérience est indéfiniment multiple et divers; il n'est composé que d'individus en nombre infini et qui se perdent dans une variété sans limites. La généralisation met à la place un monde composé d'un nombre, relativement petit, de genres et d'espèces; elle condense toute notre connaissance, la réduit sous des proportions abrégées, et l'adapte à la faiblesse de notre intelligence et à l'incapacité de notre mémoire. Dans le monde, tel encore que nous le livre l'expérience, tout est dispersé, mêlé, désuni, confondu; dans cet autre monde, que la généralisation construit avec les éléments épars du premier, tout est ordonné, régulier, disposé avec méthode et harmonie; et l'esprit, qui est l'architecte de ce bel ensemble, s'y meut et s'y oriente avec une facilité merveilleuse. Mais, de plus, la généralisation est le fondement de l'induction. Celle-ci, en effet, suppose la ressemblance, et c'est la ressemblance qui fait les genres, en sorte que toute induction s'appuie sur une généralisation antérieure, expresse ou seulement implicite. Légitime, c'est-à-dire bâtie sur des rapports très-importants et très-réels, la généralisation autorise des inductions solides et lumineuses; fausse, c'est-à-dire empruntées à des analogies apparentes ou de peu de valeur, elle n'engendre que d'extravagantes hypothèses. Elle est aussi la condition du langage, et par conséquent de la science et du progrès; peu d'hommes connaissent en commun les mêmes objets individuels; mais la pensée de tous se rencontre dans la conception uniforme de ces types généraux qui résument, en la simplifiant, la multiplicité des êtres particuliers. Aussi n'est-ce guère

qu'en termes généraux que les hommes se parlent; ceux-là font seuls vraiment partie du vocabulaire des langues; les noms propres ne sont qu'un appendice de dictionnaire local.

Mais la généralisation va encore à quelque chose de plus haut et de plus grand. Dieu, qui a tout fait avec ordre, poids et mesure, a dû disposer ce monde selon un plan régulier et simple où l'unité s'unit à la variété pour former une harmonie digne de sa parfaite sagesse. C'est ce plan de l'univers, tel que Dieu l'a conçu et exécuté, que la généralisation s'efforce de retrouver sous le désordre apparent des êtres de ce monde. Incapable d'en saisir l'admirable ensemble, l'esprit humain en reconstruit çà et là, lentement et laborieusement, quelques parties. Il tâche d'en imiter, dans ses classifications, l'économie savante et profonde. Ces genres subordonnés les uns aux autres, ces espèces coordonnées régulièrement dans le genre, il conçoit que ce sont les anneaux d'une longue chaîne qui se déroule, sans s'interrompre nulle part, depuis le plus grossier et le plus imparfait des êtres jusqu'à Dieu; il conçoit que ce sont les degrés divers et continus d'une hiérarchie magnifique des créatures, qui commence pour nous au minéral et finit à l'homme, en passant par une série indéfinie de perfectionnements insensibles. « La nature ne va pas par sauts, » disait-on dans l'école; tout se suit et se tient; les êtres, infiniment multiples et divers au premier abord, bien examinés se rangent en séries, qui, à leur tour, s'ordonnent entre elles, et forment comme les mailles d'un immense réseau, fabriqué par un art vraiment divin, et dont l'ouvrage est aussi admirable que la matière. Tel est le sens et la valeur de nos classifications; telle est la portée finale du travail de généralisation qui les construit. Il suppose, par conséquent, comme l'induction, une notion au moins obscure de la sagesse divine, et s'appuie sur une idée préconçue de l'ordre et du plan de l'univers. Cette idée, le succès de nos tentatives de classification peut bien la justifier et l'affermir en nous; mais l'entreprise même de classer les êtres implique que nous la possédons déjà. Comment, si nous ne soupçonnions l'ordre, irions-nous le chercher sous le désordre?

VIII

DU JUGEMENT ET DU RAISONNEMENT.

Une fois que l'esprit est en possession des idées générales de toute sorte dans lesquelles il a comme transformé la matière de l'expérience, il est sans cesse occupé à les rapprocher les unes des autres et à y ramener les objets divers et changeants de ses perceptions. Une conception, individuelle ou générale, un être spirituel ou matériel, un phénomène de l'ordre intellectuel ou de l'ordre physique se présentent-ils à moi, je compare avec une rapidité que l'habitude explique et sans presque avoir conscience de cette opération, cette idée, cet être ou ce phénomène, avec la multitude infinie des conceptions générales qu'il éveille confusément dans mon esprit; des unes je le trouve exclu et compris sous d'autres, s'accordant avec celles-ci et incompatible avec celles-là, absolument, ou sous de certaines conditions. Par là je détermine l'idée, l'être ou le phénomène donnés. En l'enfermant sous un genre, je lui attribue, en effet, tous les caractères constitutifs de ce genre; en l'excluant d'un autre, je le détermine encore, quoique négativement, puisque je le place dans la sphère indéfinie de tous les autres genres; ainsi, il se classe et prend rang dans ma pensée; je puis le nommer, en déduire les qualités, conclure de sa nature, indiquée par la place qu'il occupe au milieu des mille notions communes de mon esprit, ce que je dois en faire, en attendre ou en craindre. Or cette opération, continuelle en nous, qui consiste, étant donné un objet perçu ou conçu, une idée particulière ou générale, soit à l'enfermer dans la compréhension d'une autre conception, soit à l'en exclure, cette opération s'appelle *juger*. Un jugement est donc un acte de l'esprit qui suppose essentiellement deux termes, dont l'un est

invariablement une conception générale, et dont l'autre peut être indifféremment ou un objet d'expérience ou une chose conçue, ou l'idée d'une espèce. Entre ces deux termes, est instituée une comparaison assez souvent volontaire, mais qui peut aussi s'établir spontanément en vertu d'une sorte d'affinité naturelle entre les idées qui ont une partie commune; et suivant que le rapport aperçu par l'esprit est, comme l'on dit, de convenance ou de disconvenance, le jugement est lui-même affirmatif ou négatif. L'expression du jugement est la proposition, laquelle se compose nécessairement de trois termes : le sujet désignant la conception, le phénomène ou l'être donné; l'attribut ou prédicat qui nomme le second terme de la comparaison, et la copule qui exprime le rapport.

Le jugement suppose, comme on le voit, l'abstraction et la généralisation, puisqu'il consiste précisément à aller des individus ou des espèces aux genres, pour fixer la nature de ce qui est donné en l'attachant à une notion commune. Celle-ci doit être claire, distincte, s'il se peut, en tout cas, plus connue que celle qu'on y réduit; elle permet à en découvrir aussitôt ce que nous avons le plus d'intérêt d'en savoir, et d'en transmettre l'idée par la parole. Juger, c'est donc faire usage des acquisitions antérieures de l'entendement. Sauf le travail intermittent de la formation des idées nouvelles, nous sommes sans cesse occupés à juger; penser, dans l'habitude de la vie intellectuelle, n'est guère que cela; c'est essentiellement assembler des conceptions, les subordonner les unes aux autres, réduire par subsomption les individus à leur espèce déterminée à l'avance, les espèces à leur genre; ou, au contraire, développer des conceptions générales, en extrayant de la somme confuse des caractères qui y sont amassées, ceux qui se recommandent, selon les cas, à une considération spéciale, descendre par division du genre aux espèces, et des espèces aux individus.

Ce peu de mots suffiraient sur le jugement, si, dans les théories les plus accréditées de l'ancienne philosophie, cette opération de l'esprit n'avait usurpé un rang, une importance et un rôle qui ne lui appartiennent pas. Selon une doctrine d'origine antique, ac-

ceptée dans les écoles du moyen âge, passée de là dans la plupart des systèmes modernes, et universellement enseignée pendant ces derniers siècles, toutes les opérations intellectuelles, et l'on fait abstraction de la diversité de leurs objets, se réduisent à trois principales : concevoir, juger, raisonner. La conception ou *simple appréhension*, c'est l'idée de l'objet, l'idée, dis-je, et rien qu'elle, sans affirmation ni expresse ni implicite de l'existence de son objet. Aussi dit-on qu'il n'y a ni vérité, ni fausseté dans les idées. Je conçois une chimère : pourvu que je me borne à la concevoir, sans dire ni penser qu'elle existe, il n'y a pas là d'erreur. Toute erreur est dans le jugement. En effet, juger, c'est, selon la théorie, apercevoir le rapport de deux idées ou appréhensions, par exemple, le rapport de l'idée de la chimère à l'idée de la non-existence, ou de l'idée de la table que voici à celle de l'existence. Et le jugement, ainsi défini, est invariablement l'opération par laquelle nous arrivons à connaître que les choses, soit matérielles, soit spirituelles, existent, que telle ou telle qualité appartient à tel ou tel sujet, qu'il y a tel ou tel rapport entre deux termes donnés. Invariablement encore, l'acte du jugement présuppose, selon cette doctrine, la conception préalable et séparée des deux termes rapprochés dans le jugement, que l'un de ces deux termes soit la notion d'existence ou toute autre. Et il en va nécessairement ainsi, quoi que l'esprit fasse ou pense ; au début comme au terme de notre développement intellectuel, à toute époque et en toute occasion, l'entendement ne fait que concevoir et juger (le raisonnement achève l'œuvre) et il procède nécessairement aussi dans cet ordre, concevant d'abord ou appréhendant simplement les objets, pour ensuite prononcer par le jugement sur leur existence ou leur non-existence, suivant que leur idée, après comparaison, est reconnue compatible ou incompatible avec celle d'être, et de même sur leurs qualités et leurs rapports.

On remarquera que cette théorie est la conséquence forcée de la théorie communément admise des idées réprésentatives. D'après cette dernière, en effet, l'esprit n'a jamais directement affaire aux choses, mais seulement à leurs idées. Cela admis, il faut, pour

affirmer ou nier l'existence des choses ou de leurs attributs, un acte exprès et distinct de l'intelligence. Et quel pourrait être cet acte, sinon une comparaison instituée entre l'idée de l'objet et la conception de l'être, à l'effet de s'assurer si ces deux idées répugnent ou se conviennent?

Telle est la marche imposée par la théorie à notre développement intellectuel; mais telle n'est pas, dans la véritable histoire de l'entendement humain, telle ne peut pas être sa façon d'aller. Assurément, quand l'esprit est mûr et rempli, et surtout dans ces intervalles où aucune perception nouvelle et intéressante ne l'attire et ne le fixe, il vit sur son fonds acquis, se nourrit de ses idées, et, sans y ajouter rien, s'instruit à chercher leurs rapports, ce qui est juger. Mais s'agit-il de l'acquisition première des connaissances, ou même de la perception soit de l'âme et de ses états successifs, dans le cours de la vie, soit des corps au milieu desquels nous vivons, soit enfin des rapports réels de ces objets réels entre eux, alors la théorie est en défaut. Alors, nous ne jugeons pas, si par juger il faut toujours entendre, conformément à la définition, comparer après avoir séparément et d'abord appréhendé. En effet, quand je touche un corps, du même coup que je le perçois, je sais qu'il est; je le connais comme existant, avec ses qualités actuelles, par un acte simple et parfaitement indivisible d'immédiate intuition. Perception, affirmation de son existence, connaissance de ses qualités et de quelques-uns de ses rapports, tout cela est simultané; tout cela n'est qu'un seul et même acte, qui s'accomplit dans un instant unique.

Il en va de même quand je tourne mon attention sur mon existence propre et mes états successifs; je me sens être et vivre tout le temps de la veille; je sais que je suis et dans quel état je me trouve, immédiatement, sans réfléchir, sans aucun détour. Et j'aperçois de même encore les analogies des objets, la similitude des phénomènes, d'où j'induis de la même façon la règle qui les gouverne.

Or, pour connaître l'existence des corps ou la mienne, ou celle des lois de la nature, la théorie m'assujettit à posséder d'avance, d'une part l'idée de corps, de moi, ou de lois, de l'autre l'idée de

l'existence, et à les comparer ensemble pour finalement conclure. Mais d'abord, quand bien même ces diverses idées me seraient en effet présentes, il me serait impossible d'obtenir de leur rapprochement ce qu'il faut et ce que l'on prétend expliquer ainsi, je veux dire la connaissance d'une chose existante, âme, corps, qualité du corps ou de l'âme, ou règle des phénomènes. En effet, les deux termes de la comparaison doivent être, sous peine d'inutilité pour celle-ci, supposés abstraits. Ce que je compare dans la condition que me fait la théorie, ce n'est pas, d'un côté, le moi ou le corps actuel et existant, car je le cherche ; ni de l'autre, l'existence réelle du corps ou de moi, car, encore une fois, c'est à la découvrir que je vise. Je l'ignore donc ; elle est en question, et pour résoudre la question, il reste que je rapproche l'idée générale et abstraite de moi ou de corps, la conception d'un corps possible ou d'un moi possible, de l'idée également abstraite et générale d'existence. Mais de la comparaison de deux termes abstraits il ne peut provenir qu'un rapport abstrait lui-même; et je n'en tirerai jamais autre chose que la pensée de la non-incompatibilité logique de l'idée de moi ou de corps avec l'idée d'existence. Est-ce là tout ce que je pense, quand je sens mon existence propre ou que j'aperçois celle de la matière ? Ne sais-je pas que cette matière que je touche est très-réelle, et que je suis, moi qui la connais? Ne sais-je pas l'un et l'autre depuis que je vis? Cette connaissance si naturelle, si ancienne, la théorie, loin de l'expliquer, la rend impossible. Est-ce au fait qu'il faut renoncer ? est-ce à la théorie? Qu'on choisisse. Mais d'ailleurs, cette comparaison chimérique, je ne puis même la tenter, faute d'en avoir les termes, au début de l'intelligence ; et, je l'ai dit, les croyances qu'il s'agit d'expliquer ici sont en nous avec le commencement de la vie. Or, à l'origine, l'esprit n'a point d'idées abstraites ni générales. Il ne les acquiert que peu à peu, par un travail, sinon très-tardif, au moins postérieur à l'acquisition des éléments primitifs sur lesquels il opère. Et que sont ces éléments? Quelle est la matière d'où nous tirons, par voie d'abstraction, l'idée d'existence? C'est précisément la connaissance de nous-mêmes et du monde, comme réellement existants. La théorie explique donc le

concret par l'abstrait qui le suppose; elle demande l'explication d'un fait primitif à de certaines données qui sont elles-mêmes ultérieurement tirées de ce fait.

2. Entre le jugement et le raisonnement, il n'y a que la différence d'une opération plus simple à une opération plus complexe. Juger, c'est apercevoir immédiatement le rapport de deux idées; raisonner, c'est aussi découvrir le rapport de deux idées, mais médiatement et par l'entremise d'une troisième. Il se peut en effet que ce rapport ne soit pas frappant, et que l'esprit ait besoin, pour s'en assurer, de recourir à l'expédient d'un terme moyen. Par exemple, avant d'écrire sur la philosophie, c'est-à-dire au nom de la raison, je veux savoir si cette raison est, comme quelques-uns l'en accusent, une puissance funeste et pernicieuse. Voilà ce qu'on nomme la question. Pour la résoudre, je cherche dans la sphère des conceptions intermédiaires entre celles qu'il s'agit de rapprocher, s'il n'y en a pas une qui, contenant la première, soit contenue dans la seconde ou exclue d'elle. Il est clair en effet que, si je la trouve, elle m'éclairera sur le rapport de convenance ou de disconvenance des deux termes comparés; car ce qui convient ou répugne au genre convient ou répugne à l'espèce. Or, ici l'idée moyenne sera celle du divin; en effet, je sais que la raison est un don de Dieu, comme tout ce qui est essentiel à ma nature. Je sais d'autre part que tout ce qui vient de Dieu est bon et ne saurait être funeste. En d'autres mots, le terme *divin*, qui contient celui de *raison*, est contenu à son tour dans le terme *bon*, et exclu du terme *pernicieux*. La raison est donc exclue elle-même de l'acception de ce dernier terme, et c'est celui de *bon* qui lui convient. J'argumente donc ainsi :

Tout ce qui vient de Dieu est bon, ou : Rien de ce qui vient de Dieu n'est pernicieux;

Or la raison est un don de Dieu;

Donc la raison n'est pas pernicieuse.

On voit que cette sorte de raisonnement tire sa force, d'ailleurs absolue, d'un rapport de contenance entre ses termes : ou, autrement, la proposition générale, qu'on nomme *principe*, con-

tient déjà virtuellement et implicitement, la proposition finale ou *conclusion*. Il ne s'agit que de faire sortir celle-ci de celle-là, de l'en tirer, de l'en extraire, et c'est à quoi sert la proposition moyenne. De là le nom de cette espèce de raisonnement; on l'appelle déductif (*deducere*); quelquefois, on en distingue deux autres sortes, le raisonnement par identité, et le raisonnement inductif. L'un conclut du même au même, et il n'est besoin ni d'apologie pour le justifier, ni d'explication pour en faire comprendre la nature. D'ailleurs, il peut être ramené au raisonnement déductif, dont il est une espèce et qui se fonde lui-même sur l'identité de la conséquence avec une partie du principe, ou du plus petit terme avec une partie de l'extension du plus grand. Quant au raisonnement inductif, ce n'est autre chose que l'induction elle-même, mise en forme. En le rapportant au principe métaphysique, ordinairement sous-entendu, sur lequel il s'appuie, on le ramène aussi au déductif.

IX

LA RAISON.

Toutes les facultés intellectuelles qui ont été décrites jusqu'ici forment ensemble comme un système, dont la base est l'expérience, sur laquelle toutes s'appuient : leur rôle est de la transformer chacune à sa façon ; elles en partent, elles y retournent, et n'en sont, depuis la première jusqu'à la plus haute, que les degrés divers. La conscience et les sens, voilà les sources primitives de toutes nos connaissances expérimentales ; c'est l'expérience à son début et s'emparant de sa matière. La mémoire, c'est l'expérience reproduite : l'abstraction et la généralisation, c'est l'expérience démembrée et résumée ; l'induction, c'est l'expérience étendue. Le jugement ne fait guère qu'assembler, pour l'usage de l'entendement, les résultats de tout ce premier travail ; et le raisonnement lui-même, du moins quand il part de ces données [1], se borne, sans y ajouter rien, à nous en découvrir les rapports éloignés. Ajoutez que tous ces procédés se supposent et se pénètrent sans cesse mutuellement. L'un d'eux donné, tous les autres s'ensuivent ; un d'eux supprimé, tous deviennent impossibles.

Or le caractère commun de l'expérience à tous ses degrés, c'est de ne saisir jamais que le *contingent*. Expliquons ce terme. Ce que je perçois est certainement, mais pourrait ne pas être, ou être autrement qu'il n'est ; et moi-même qui le perçois, il se pourrait que je ne fusse point ou que je fusse autre ; je n'ai pas toujours été et je ne serai peut-être pas toujours. Il en est de

1. Cette réserve s'expliquera plus loin ; on verra que le raisonnement part aussi et très-souvent des données de la raison. Il est même l'instrument de toute science *a priori*.

même des genres dans lesquels se distribuent les êtres et les lois qui régissent les phénomènes ; lors même qu'ils auraient, en dehors de mon entendement qui les conçoit une réalité positive, cette réalité ne serait pas plus nécessaire que celle des individus qu'ils comprennent; Dieu aurait pu ne créer ni individus ni genres ; et si c'est pour leur beauté qu'il a choisi les lois actuelles de l'univers, il aurait pu cependant en porter d'autres, ou même n'en point porter du tout. Cela étant, comment les propositions dans lesquelles nous exprimons les rapports, aperçus par le jugement, de toutes ces choses entre elles, seraient-elles plus absolues que leurs termes? Il est vrai que d'un principe posé, le raisonnement conclut nécessairement sa conséquence; mais c'est la relation de la conséquence au principe qui est nécessaire; ce n'est ni la conséquence prise en soi, ni le principe lui-même. L'expérience ne nous fait donc connaître de toutes façons que ce qui est, mais qui pourrait ne pas être, que le contingent en un mot : c'est là le trait commun de toutes ces facultés expérimentales ; et voilà pourquoi, dans certaines doctrines, on la dédaigne comme ne s'attachant qu'au variable et à ce qui passe.

Mais l'esprit humain a la puissance de s'élever au-dessus du variable, du contingent, de ce qui passe ; il lui est donné de concevoir, à propos de ce qui est simplement, ce qui doit être à propos du contingent, le nécessaire ; du fini, l'infini ; de l'imparfait, le parfait. En effet, le contingent, c'est, en d'autres termes, ce qui n'a pas en soi la raison de son existence, c'est ce qui n'est pas par soi. Or ce qui n'a pas en soi la raison de son existence doit l'avoir en autre chose; ce qui n'est pas par soi ne peut être que par autrui. Et maintenant, il faut que cet autre ait en soi la raison de son être, sans quoi, ne s'expliquant pas par lui-même, il ne suffirait pas à expliquer le reste, et l'esprit demeurerait aussi peu avancé qu'auparavant; la difficulté serait déplacée, elle ne serait pas levée. Cet autre est donc nécessaire, absolu, existant par soi. Le concevant comme nécessaire, je le conçois aussi comme parfait et infini : il existe sans bornes, puisqu'il existe sans conditions, puisqu'il ne peut pas ne pas être; il est parfait, puisque rien ne lui manque. Voilà ce que

comprend l'esprit humain; voilà non pas la preuve de l'existence d'un être infini, mais le récit de ce qui se passe dans nos intelligences, l'histoire du procédé tout à fait simple suivant lequel, de lui-même, et sous l'empire de ses lois, l'entendement s'élève à propos du fini à l'infini; de cela seul qu'il connaît le contingent et le connaît comme tel, il conçoit du même coup son contraire, je veux dire l'absolu. L'un ne va pas sans l'autre dans l'entendement; l'intelligence des contraires est une; et, clairement ou confusément, tout homme, cultivé ou non, possède au fond de sa conscience une idée du nécessaire. En d'autres termes, c'est une loi de notre constitution intellectuelle, loi impérieuse et irrésistible, qu'à tout ce que nous voyons de borné, de contingent, d'imparfait, nous supposons un fondement et un appui dans quelque chose d'infini, d'absolu, de parfait. Cette loi s'applique en nous, indépendamment de nous, autant de fois que l'expérience y donne occasion; les notions qu'elle suggère à nos esprits, diverses par leur contenu, mais réunies par le caractère de nécessité qui leur est commun, se dégagent aussitôt des données expérimentales qui les ont introduites; et elles deviennent, une fois établies dans l'esprit, quelque chose d'inhérent à l'entendement, et comme un milieu indispensable à travers lequel nous apercevons toutes choses. Cette faculté de concevoir l'absolu, à propos du contingent, on l'appelle en philosophie *entendement pur, intellection pure, raison.* La description qui va suivre des différents sujets sur lesquels elle opère, et par suite, des diverses idées qu'elle apporte à l'esprit, sera l'analyse de la raison.

1. Je perçois par le tact et par la vue des étendues bornées; au delà, j'en conçois de possibles en tous sens et à l'infini. J'ai beau ajouter les corps et les mondes, mon imagination ne se lasse pas de concevoir; et elle recule sans cesse la limite, sans pouvoir l'atteindre jamais. Cette possibilité des corps, que rien n'épuise ni ne borne, c'est ce qu'on nomme l'*espace.* Il est facile de voir que cette conception en enveloppe une autre, qui ne relève elle-même ni de l'imagination ni des sens.

En effet, les corps que je perçois sont contingents; il se pour-

rait qu'aucun d'eux n'existât et n'eût jamais été ; ceux que je conçois comme possibles ne sont peut-être pas et n'existeront peut-être jamais. Ceux-ci ne sont possibles et ceux-là ne sont réels qu'à la condition qu'il y ait un être en qui se trouve la dernière raison de l'existence des uns et de la possibilité des autres, et au regard duquel la possibilité de tous est puissance. Et cet être, je le conçois comme nécessaire ; tandis que je puis faire abstraction de tous les corps imaginés ou perçus, je ne puis faire abstraction ni de leur possibilité, ni de ce qui en est la condition indispensable, je veux dire la puissance de cet être, en qui toute l'étendue possible, est virtuellement contenue. Voilà pourquoi on dit quelquefois que l'espace est nécessaire, ce qui ne signifie rien autre chose, sinon que la possibilité des corps subsiste éternellement en un être qui est absolu, et qui est la raison de toute existence contingente.

C'est dans le même sens qu'il faut entendre cette assertion, que l'espace est infini. Cela exprime seulement que je ne puis donner des bornes à cette puissance, par laquelle existe le monde que je vois, par laquelle sont possibles encore d'autres mondes, en nombre innombrable et indéfini. Il n'y a que l'être absolu qui soit réellement infini, et son infinitude, prise en ce sens, c'est ce qu'on appelle son immensité.

Ainsi, à propos de la perception de l'étendue contingente, divisible et bornée, je conçois un être absolu, simple, immense. Ce n'est pas là une conception empirique, dérivée par l'abstraction et la généralisation de certaines représentations particulières. Car aucune somme de représentations bornées ne peut s'égaler à l'immensité ; aucune addition de choses finies ne peut donner pour total l'infini ; aucune accumulation de choses contingentes ne saurait conduire à l'idée du nécessaire. Cette conception est donc en moi indépendamment de l'expérience, et comme on dit *a priori ;* l'expérience peut bien la susciter ; elle ne la fonde ni ne l'explique ; c'est au contraire l'expérience qui s'explique par elle, puisque j'y trouve la condition *sine qua non* de l'existence des choses que l'expérience me découvre.

Sur la conception rationnelle et *a priori* de l'espace, c'est-à-dire

de la possibilité des corps, se fonde une science également rationnelle et *a priori*, la géométrie pure. Concevant en effet l'espace indéterminé, le géomètre a construit par la pensée tout un monde de déterminations idéales, et seulement conçues comme possibles. L'esprit est pourvu de la notion d'unité, et l'unité envisagée dans l'espace devient le point géométrique inétendu, qui par son développement engendre la ligne, celle-ci la surface, et celle-là le solide. Toutes les combinaisons possibles ou concevables des lignes et des surfaces donnent les figures géométriques, et chacune de ces constructions de l'esprit, chacune de ces délimitations idéales de l'espace pur est exprimée par une définition qui en explique *a priori* la génération. Les rapports immédiats des conceptions ainsi définies se formulent en axiomes, et de ces axiomes l'esprit tire immédiatement, en procédant toujours *a priori*, toute la science de la mesure de l'étendue. Cette science du possible s'applique ensuite au réel; mais par elle-même elle n'emprunte rien ni du réel ni de l'expérience. Elle se construit tout entière par la seule force du raisonnement, sur le fondement purement interne de la conception de l'espace; l'intelligence la tire de soi, pour l'imposer ensuite au réel comme d'en haut. Tout y est démonstratif et nécessaire, parce que tout y est *a priori*, et tandis que les objets de l'expérience, et par conséquent de la physique, s'observent et se décrivent, les objets de la géométrie se conçoivent et se définissent; tandis que les inductions du physicien sont toujours restreintes à de certains temps et à de certains lieux, les règles de la géométrie ont une valeur absolue et universelle. Aussi a-t-on pu dire avec vérité que le géomètre est en quelque sorte comme Dieu, combinant, comparant et mesurant des possibles.

2. De même que j'oppose à l'étendue bornée l'indivisible immensité, de même, et en vertu de la même loi de mon entendement, j'oppose à l'incessante mobilité des choses qui durent et qui passent, l'éternité immuable d'un être qui est en dehors et au-dessus de tous les temps, et qui lui-même ne dure ni ne change. Je ne comprendrais pas en effet l'une sans l'autre. Cette

succession de phénomènes que j'observe en moi et hors de moi n'a rien en soi qui suffise à l'expliquer; elle est indéfiniment mobile et variable; elle est et elle pourrait ne pas être, n'avoir jamais été, ne jamais devenir; elle n'est pas par soi. Sa raison d'être est donc ailleurs, à savoir encore, dans la puissance d'un être par qui s'explique non-seulement l'existence de tous les autres, mais tous leurs changements et toutes leurs manières d'être. Je puis faire abstraction de ceux-ci; je ne puis supposer celui-là un seul instant détruit; s'il n'existait pas, rien n'existerait, rien ne durerait, rien ne serait possible. Mais parce que je conçois qu'il est, et qu'il est nécessairement, je comprends non-seulement que les choses qui sont aient de l'existence et de la durée, mais encore qu'un nombre innombrable d'autres êtres finis pourraient être, durer et se succéder sans cesse; et ce qu'on nomme quelquefois très-improprement le *temps infini*, n'est autre chose que l'éternité, c'est-à-dire la puissance de cet être, considérée comme enfermant un nombre indéfini d'êtres finis, indéfiniment mobiles.

Pas plus que la conception de l'immensité, celle de l'éternité ne peut être dérivée de l'expérience. C'est au contraire l'impuissance où je me sens, en ajoutant toujours des durées finies à elles-mêmes, d'épuiser jamais le possible, qui m'oblige de concevoir l'éternité de l'être infini. Dans la réalité, c'est l'éternité qui fait que le temps est possible; dans l'ordre de nos pensées, c'est la conception de l'éternité qui fait que la durée des choses est intelligible.

Ajoutez que de cette conception *a priori*, et de la perception simultanée du contingent, se tirent des axiomes universels, comme : le temps n'a qu'une dimension; les différents temps ne sont pas ensemble, mais successivement. Ces principes ne peuvent non plus être déduits de l'expérience; car elle ne donnerait ni une certitude absolue, ni une généralité sans restriction. Ce n'est pas là le résultat de l'observation générale; il est nécessaire que la chose soit ainsi. Ces principes sont donc des règles suivant lesquelles l'expérience est possible, et ils nous l'enseignent, loin de nous être enseignés par elle. Il faudrait, pour être exact, les

rapporter à une sorte de raison discursive ou mixte, dont les applications contiennent un élément empirique. Cette raison, aidée du raisonnement, est la condition et l'instrument d'une science qui n'est pas peu féconde, la science du mouvement, laquelle est au temps ce que la géométrie est à l'espace.

3. L'esprit humain conçoit donc, à propos de l'étendue contingente et bornée, l'immensité; et à propos de la durée limitée et relative, l'éternité. En vertu de la même loi, il conçoit pareillement, à propos de la cause contingente, la cause absolue.

Je ne connais directement, selon ce qui a été expliqué déjà, qu'une seule cause, qui est moi-même. Cette force, qui est moi, est libre et autonome; elle dispose de soi souverainement; elle a l'initiative, et, par conséquent, la responsabilité de ses actes. Mais si elle a en soi, une fois créée, la raison de ses actes, en est-il de même de son existence? Se l'est-elle donnée, et dépend-il d'elle de se la retirer? Non; elle se sent libre, mais faible et bornée; elle agit par elle-même, et elle n'est pas par elle-même; elle n'a pas toujours été, et peut-être elle ne sera pas toujours; elle a en elle, en même temps que le sentiment de son existence, le sentiment non moins clair et non moins vif de son imperfection et de sa contingence. Or qu'est-ce que se savoir contingent, sinon connaître que l'on n'est pas par soi; et qu'est-ce que connaître que l'on n'est pas par soi, sinon connaître que l'on est par un autre, qu'il y a un autre, par conséquent, et ici une autre cause, laquelle aura enfin en soi la raison de son existence aussi bien que de ses actions, et sera, en un mot, cause absolue et parfaite; à moins peut-être que l'on ne veuille reculer toujours de cause seconde en cause seconde, c'est-à-dire d'effet en effet, sans jamais s'arrêter? Mais on a beau faire, l'esprit ne peut admettre ce progrès de causes secondes à l'infini. Il aperçoit clairement la nécessité de s'arrêter, et il ne se repose que dans la conception d'une cause première, cause de soi et de toutes les autres, qui, étant absolue, est infinie, parfaite, et, par conséquent, unique. Et ici, je ne démontre pas, je raconte; j'exprime en langage abstrait ce qui se

passe plus ou moins confusément dans toutes les consciences, ce que chacun retrouve en soi, pour peu qu'il s'examine avec attention.

Cette nécessité où nous sommes de concevoir, en présence de toute cause relative, une cause absolue, ou ce qui est la même chose, en présence de tout effet, une cause véritable, nous pouvons, nous y sentant irrésistiblement soumis, la traduire sous forme de principe. De là ces axiomes : « Tout phénomène, tout être qui commence à être, suppose une cause; » et : « Il n'y a pas de progrès des causes à l'infini. » Vérités universelles, sans exception ni réelle ni possible, que nous employons ensuite, soit à justifier la supposition de certaines causes conçues pour l'explication des phénomènes naturels, soit à établir, dans la forme du raisonnement, l'existence d'une cause première, c'est-à-dire d'un Dieu, mais qui ne sont autre chose que le procédé naturel de la raison, exprimé en manière de principe, que ce procédé par lequel nous nous élevons spontanément du contingent au nécessaire en tout, et particulièrement ici, en fait de causalité. C'est de la même façon que nous formulons en proposition notre impuissance à concevoir les corps et les événements autrement que dans un espace et dans une durée qui expriment, à notre égard, leur possibilité conçue *a priori*, et à l'égard de l'être absolu, sa puissance infinie, source de toute existence contingente.

Enfin, et pour que rien ne manque au parallèle, n'oublions pas que la notion de force devient, entre les mains de cette raison discursive que nous signalions tout à l'heure, le fondement d'une science rationnelle, *a priori*, démonstrative, que l'esprit construit sans sortir de lui-même, sauf à l'imposer ensuite au réel, comme il fait de la géométrie. Cette science porte les noms de *dynamique, statique* ou *mécanique*. Elle exprime d'abord, par des définitions, la notion pure de la force, telle que la conscience la suggère, ainsi que l'intensité, la direction et le point d'application de la force. Elle n'emprunte de l'expérience que quelques faits que l'observation interne nous découvre dans l'exercice de notre pouvoir volontaire, généralisés et posés sous forme de

postulats. Puis, elle calcule *a priori* tous les effets possibles de la force, et les conditions de l'équilibre et du repos, dans un système quelconque de forces, conçu lui-même idéalement comme possible.

4. Il résulte des exemples qui précèdent, que l'esprit humain est capable de concevoir, en dehors et au-dessus de la diversité des choses contingentes et bornées, un objet immuable, absolu, infini. De plus, la conception qu'il a de cet objet et du rapport de dépendance nécessaire que les choses contingentes soutiennent avec lui, s'exprime par des principes d'une évidence immédiate, d'une certitude absolue, d'une généralité sans restriction, ni réelle ni possible. Et encore, de ces conceptions et de ces principes, l'esprit tire, par la seule puissance du raisonnement, certaines sciences dont toutes les règles possèdent, comme leurs principes, une valeur absolue et universelle.

Or, et ces sciences et les principes qui leur servent d'appui et les conceptions primitives d'où se dérivent ces principes, étant absolus, voilà donc un nouvel exemple de la présence en nous d'une notion du nécessaire et du parfait. Je conçois les vérités dont il s'agit; mais je ne serais pas là pour les concevoir, qu'elles n'en seraient pas moins, car elles sont universelles. Elles s'imposent au monde et le règlent souverainement; mais il n'y aurait ni monde ni hommes, qu'elles n'en demeureraient pas moins vraies d'une vérité indestructible. Prises ensemble, elles forment donc comme une vérité suprême, indépendante de nos esprits finis, qui se communique à eux et les éclaire, sans se dévoiler entièrement à aucun; elles constituent une raison immuable, un monde intelligible, comme parlait Platon, une région des vérités éternelles, comme disait Leibnitz. D'un seul mot, outre l'immensité, l'éternité et la cause première, l'esprit conçoit la vérité absolue.

« Oh! que l'esprit de l'homme est grand! s'écrie Fénelon; il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même; ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles, car lorsque je dis : Il est impossible d'être e

de n'être pas ; le tout est plus grand que sa partie ; une ligne parfaitement circulaire n'a aucune partie droite; entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte; le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence; un triangle équilatéral n'a aucun angle obtus ni droit; toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception ; il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, d'angle, qui ne soit suivant ces règles. Ces règles sont de tous les temps, ou, pour mieux dire, elles sont avant tous les temps, et seront toujours au delà de toute durée compréhensible. Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse, qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles, il sera toujours également vrai en soi que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas, qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite, que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus d'un côté de la circonférence que de l'autre, etc. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités, et il pourrait même se faire qu'il n'y aurait ni univers, ni esprits capables de penser à ces vérités ; mais, enfin, ces vérités n'en seraient pas moins constantes en elles-mêmes quoique nul esprit ne les connût : comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles, et que personne n'aurait des yeux pour en être éclairé. »

Et, un peu plus loin, il ajoute : « A la vérité, ma raison est en moi, car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver ; mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable ; je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd point sa droiture : quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but : c'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écoutant, je m'instruis ; en m'é-

coutant moi-même je m'égare. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes.... Il y a donc un soleil des esprits, qui les éclaire tous, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps; ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa lumière et l'amour de sa lumière pour la chercher. Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en même temps dans les deux hémisphères : il brille autant sur nous la nuit que le jour : ce n'est point au dehors qu'il répand ses rayons; il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ses rayons à un autre homme : on le voit également en quelque coin de l'univers qu'on soit caché. Un homme n'a jamais besoin de dire à un autre : « Retirez-vous pour me laisser voir « ce soleil; vous me dérobez ses rayons, vous enlevez la portion « qui m'est due. » Ce soleil ne se couche jamais, et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions : c'est un jour sans ombre; il éclaire les sauvages mêmes dans les antres les plus profonds et les plus obscurs : il n'y a que les yeux malades qui se ferment à sa lumière; et encore même n'y a-t-il point d'homme si malade et si aveugle qui ne marche encore à la lueur de quelque lumière sombre qui lui reste de ce soleil intérieur des consciences. Cette lumière universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets; et nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun corps qu'aux rayons du soleil. »

Ces dernières paroles de Fénelon ne sont pas une simple métaphore. Nous découvrons ici, en effet, la source commune de tous ces principes à la lumière desquels nous étudions, comprenons, et quelquefois même devinons la nature; sans lesquels tout ne serait pour nous, dans cet univers, que phénomènes sans lien et sans raison, que vaines successions d'apparences insignifiantes. Chacun de ces principes est une façon d'exprimer la conception, qui est en nous *a priori*, d'une sagesse absolue et parfaite qui a ordonné ce monde et s'y reflète, en sorte que l'univers vi-

sible est, comme parlait Platon, une copie de cet invisible et parfait modèle. Toute étude de la nature suppose l'intelligence au moins confuse de ces principes, et par conséquent la notion fondamentale dont ils ne sont que des traductions diverses. La réflexion les dégage peu à peu, les fait sortir de leur obscurité primitive, et les formule avec une précision toujours croissante. Mais, dégagés ou non, ils gouvernent tous les esprits avec une autorité supérieure et irrésistible. On les a signalés plus haut, à mesure que les occasions se présentaient : il faut ici réunir les plus féconds, pour faire voir clairement l'origine dont ils dérivent.

1° « Tout être a une fin; » et l'on peut ajouter : « une constitution appropriée à cette fin. » C'est le principe des causes finales, qui est d'un perpétuel usage et d'une fécondité merveilleuse dans la science des êtres organisés. Et que signifie-t-il, sinon que la constitution des êtres et leur création a été réglée par les conseils d'une intelligence très-sage et très-habile, qui, parce qu'elle est sage, ne fait rien en vain, se propose toujours un but et un but excellent, et parce qu'elle est d'une habileté infinie, sait toujours disposer des moyens infaillibles pour atteindre ses fins? Joignez à cela que cette sagesse étant conçue par nous comme unique, nous comprenons de plus que tous les êtres concourent ensemble, chacun pour sa part et à son rang, à une fin totale et unique elle-même, en laquelle toutes les fins particulières viennent se résumer et se confondre. Et comme tout doit conspirer à ce dessein suprême, sans que rien en contrarie l'accomplissement, nous nous formons ainsi l'idée de l'ordre universel et de l'harmonie parfaite de toutes choses entre elles et avec le grand but de la création.

2° « L'univers est construit selon un plan régulier et simple tout à la fois. » C'est-à-dire que les êtres qui peuplent le monde, infiniment divers et nombreux, se rangent pourtant dans un vaste cadre, conçu par l'éternelle sagesse, où chacun a sa place marquée et où la multiplicité innombrable des individus disparaît d'abord dans l'unité des plus basses espèces, la variété de celles-ci dans la fixité des genres, qui se résument à leur tour en ordres

et en familles, en sorte que rien n'est plus compliqué dans le détail, et, en même temps, rien n'est plus simple dans l'ordonnance générale. De là encore l'idée d'une série continue des êtres, dans laquelle ils s'ordonnent hiérarchiquement et dont chaque anneau, à savoir chaque espèce d'êtres, contient les précédentes et prépare la suivante, qui s'en déduit pour ainsi dire par une transformation insensible. Que veut dire cela encore, sinon que nous comprenons que c'est le propre de la sagesse de mettre dans ses œuvres de la régularité, de l'ordre, de la proportion et de la suite?

3° « Les lois de la nature sont stables et générales, simples et fécondes. » En effet, c'est encore un autre caractère de la sagesse d'être constante à soi et de ne point varier dans ses actions, de produire la plus grande somme possible d'effet avec le moins de complication possible dans les moyens. La sagesse va de suite au meilleur; pourquoi, après cela, changerait-elle? Donc les procédés de la nature sont stables; ce sont des lois. La sagesse économise le temps, l'espace et la force; elle fait beaucoup avec peu. Donc les lois de la nature sont générales. Tel est, rapporté à sa source, le principe qui dirige et légitime l'induction, comme le précédent inspire et justifie toutes nos entreprises de classification.

L'expérience vérifie ces principes, elle ne les fonde pas. Le soupçon, disons mieux, la certitude de ce qu'on nomme quelquefois les harmonies de la nature préexistait à toute recherche, et, par conséquent, à toute découverte de ces harmonies. Il y a de cela une preuve sans réplique : nous écoutons l'expérience quand elle s'accorde avec ces suggestions de la raison; nous fermons les oreilles quand elle semble les contredire. Là où nos faibles yeux ne voient encore que désordre et caprice, nous cherchons l'ordre et la règle avec persévérance, convaincus malgré tout que le désordre n'est qu'apparent. La raison finale d'un être ou d'une partie dans la constitution d'un être nous fuit-elle, nous poursuivons la recherche de cette fin ignorée de nous, persuadés invinciblement qu'il ne se peut pas qu'il n'y en ait une. Tout cela se dit d'un seul mot : les lois de la raison sont *universelles;*

et c'est une entreprise aussi vaine de vouloir tirer l'universel du particulier que, de l'imparfait et du fini, l'infini et le parfait.

5. A chaque instant, nous qualifions les actions d'autrui et les nôtres de bonnes ou de mauvaises, de justes ou d'injustes, d'honnêtes ou de déshonnêtes. Que j'assiste au spectacle d'un meurtre, que je voie un homme violer sa promesse, trahir ses amis, retenir le dépôt qu'on lui a confié, ou que j'entende seulement le récit de l'une de ses actions, aussitôt, sans hésiter ni réfléchir, quelles que soient les circonstances, quel que soit le degré de sympathie que je puis ressentir pour l'acteur, je le déclare criminel et infâme. Qu'il m'arrive au contraire d'être témoin d'un généreux dévouement, qu'un homme s'expose devant moi à la mort pour sauver un de ses semblables, qu'il se dépouille pour soulager la misère d'autrui, je juge, sans plus d'hésitation, que cet homme fait bien, que son action est vertueuse et belle; et j'éprouve pour lui un sentiment d'estime, d'admiration même, égal en vivacité à l'indignation que j'ai ressentie contre l'autre. Je n'excepte pas mes propres actions de ces sortes de jugements; je fais le mal, sachant que c'est le mal que je fais; j'approuve ou je désapprouve intérieurement ma conduite; je m'estime ou je me méprise, suivant les cas. Et ce n'est pas à quelques hommes seulement qu'il appartient par privilége de porter de pareilles décisions. Tous, ignorants ou instruits, civilisés ou sauvages, en prononcent, dans les mêmes cas, de semblables. Il y a dans toutes les langues des mots spécialement affectés à désigner ce que nous appelons bien et mal, justice et injustice, vice et vertu, moralité, générosité, dévouement. Ces mots, tout le monde les comprend et les emploie, et il n'arrive à personne d'en confondre le sens avec celui d'aucun autre mot de la langue. C'est donc qu'il y a dans nos intelligences une idée primitive et originale, *sui generis*, irréductible, du bien et du mal; c'est, en d'autres termes, que nous possédons intérieurement une règle au nom de laquelle nous qualifions les actions humaines, suivant qu'elles y sont conformes ou contraires, d'honnêtes ou de déshonnêtes, de

vertueuses et quelquefois de sublimes, ou de vicieuses et de criminelles.

Cette conception de la règle morale peut, à son tour, être exprimée sous forme d'axiomes, tels que ceux-ci : « Il ne faut pas nuire à son semblable; » et : « Il est bon de se dévouer pour sa famille, pour sa patrie, pour l'humanité, et en général de servir autrui. » Ce sont là des arrêts sans appel et reconnus de tous; ce sont, rédigés en langage abstrait, les principes évidents de toutes nos décisions sur la conduite des hommes. Et ces principes ont une portée universelle; rien ne les limite, et ils ne dépendent de rien de variable. J'ai jugé que telle action, dont j'ai été le spectateur, était bonne. En toute autre circonstance, en tout lieu et en tout temps, j'en aurais jugé de même. Il se pourrait que cette action n'eût pas eu de témoin; elle n'en serait pas moins bonne en soi, quand même il n'y aurait personne pour le dire ou le penser. Je puis faire abstraction des acteurs comme des spectateurs; l'action, simplement conçue comme possible, reste bonne. Il n'y aurait ni homme ni monde, ni juges ni agents; ce que nous appelons juste demeurerait juste, et mal ce que nous croyons tel. En d'autres termes, les distinctions que nous apercevons entre le bien et le mal nous apparaissent comme absolues et immuables; elles embrassent tous les temps et tous les lieux, le possible et le réel, en sorte que, si nous imaginons que Dieu ait créé quelque part, en un autre monde, une espèce d'êtres intelligents et libres comme nous sommes, nous pensons que les mêmes vérités morales sont en vigueur là aussi bien que chez nous, et gouvernent cette société avec la même autorité que la nôtre. Plus brièvement, ce qui est pour nous bien ou mal l'est partout, l'est toujours, l'est absolument et indestructiblement.

On objecte, il est vrai, contre l'immutabilité des distinctions morales, certaines dissidences d'opinion en matière de moralité. On allègue tantôt l'exemple des sauvages qui applaudissent à des actions que nous jugeons dignes des derniers châtiments, tantôt celui des anciens qui autorisaient des pratiques aujourd'hui presque unanimement réprouvées. Mais que signifient ces variations, d'ailleurs resserrées en de très-étroites limites, sinon que

l'homme est une intelligence finie, lente à se développer, qui ne s'instruit que peu à peu, qui se trompe et se corrige, et qui ne conçoit rien que selon la condition de sa nature bornée, l'éternel que par intermittence, l'immuable que d'une façon changeante, l'absolu que d'une manière relative? Le bien est nécessaire en soi; mais ce n'est pas à dire pour cela que tout le monde le connaisse, ni que les êtres appelés à le comprendre l'entendent toujours comme il faut. Les animaux l'ignorent entièrement; un enfant le soupçonne à peine; un peuple barbare, qui ressemble assez à un peuple d'enfants, n'en a qu'une idée confuse, incomplète, fausse par conséquent en quelques points. Un peuple qui se civilise commence à le comprendre mieux; et à mesure qu'il avance dans la voie du progrès, l'idée qu'il se fait du bien, les conséquences qu'il en tire, vont se corrigeant et s'épurant toujours, approchant sans cesse davantage d'un modèle idéal, d'un bien parfait qui ne sera jamais complétement atteint en ce monde. Tout cela n'est que variations purement humaines, explicables ou même nécessaires, de l'idée du bien en nous, et non du bien *lui-même*. Faut-il imputer aux choses que nous concevons le tort de notre faiblesse, de nos contradictions, de notre lenteur à déchiffrer, au dedans de nous, les caractères de la loi que Dieu a écrite en nos âmes? Ce que nous voulons dire quand nous affirmons que le bien est universel, c'est que celui qui en comprend clairement quelque chose, se sent dans l'impossibilité de ne pas étendre aussitôt la notion qu'il en obtient à tous les temps, à tous les lieux, à la conduite de tous les hommes, même de ceux qui l'ignorent, même de ceux qui n'existent pas et ne sont que futurs ou simplement possibles. Niera-t-on que les règles de la géométrie soient universelles et absolues? Cependant beaucoup d'hommes n'en connaissent rien, et plus d'une peut-être a été niée longtemps, avant que la démonstration en fût trouvée. Si ces changements et ces différences de nos esprits ne font rien contre l'immutabilité des vérités géométriques, pourquoi les quelques dissidences de nos jugements pratiques feraient-elles davantage contre l'éternité des vérités morales? D'ailleurs nous ne concevons par la raison pure que l'absolu, et nous ne conce-

vons que lui avec certitude; après quoi viennent les applications mixtes de la raison discursive, lesquelles renferment un élément empirique et personnel, qui peut nous tromper; mais le tort de ces erreurs ne retombe pas sur la raison pure elle-même.

Si les principes moraux sont vraiment absolus et universels, ce n'est pas de l'expérience qu'ils dérivent. Nous les trouvons en nous, nous ne les tirons pas du dehors. Comment le pourrions-nous d'ailleurs, si nous ne voyons dans la conduite des hommes, dans leurs mœurs et leurs coutumes, dans leurs législations positives que changement et diversité? Entre ces coutumes variables, quelles sont les bonnes? Entre ces législations contradictoires, laquelle faut-il choisir? rien ne le dit, si c'est l'expérience qui décide, puisque toutes ont également pour elles l'autorité du fait et la consécration de l'usage. Nous choisissons pourtant; c'est donc que nous avons une règle pour choisir, et cette règle, ne faut-il pas, pour juger le fait, qu'elle en soit indépendante, qu'elle soit supérieure à lui, et qu'elle vienne du naturel de nos âmes? Donc aussi, elle n'est pas, comme certains sophistes le prétendent, une institution arbitraire des hommes, transmise par l'éducation et maintenue par une tradition uniforme. Car au nom de cette règle, nous jugeons toutes les institutions humaines, et au besoin, nous les réformons à sa lumière.

Au caractère d'universalité absolue que le bien partage avec toutes les idées de la raison, il faut joindre le caractère d'obligation qui lui est propre. Je sais que ce qui est bien *doit* être fait, que ce qui est mal *doit* être évité; que je mérite, si je fais l'un, que je suis indigne, si je cède à l'autre. L'obligation n'est pas la contrainte; elle suppose au contraire la liberté. Mais si j'use de ma liberté pour violer la loi, il m'est clair que je viole une loi sacrée. De là tous les axiomes moraux sont des prescriptions et des ordres; de là nos idées de *loi*, de *devoir* et de *droit*.

Il y a une science du bien, comme il y a une science de l'espace. La science du bien, c'est la morale. Le principe de la morale est donc rationnel et *a priori*; son procédé est déductif et toutes ses règles sont démonstratives. Toute doctrine morale qui ne dérive pas de cette source est une tentative vaine et condamnée

d'avance. Une discussion plus approfondie des principes que nous venons d'exposer appartient à la science morale elle-même. Nous en avons dit assez pour établir que l'idée du juste ou de l'honnête appartient à la raison, et nous ne devions pas négliger, même dans cette analyse incomplète et dans cette esquisse de la raison, un si grand exemple de sa puissance.

X

DE L'ORIGINE ET DE LA FORMATION DES IDÉES.

Il sera maintenant facile de répondre à la question générale dans laquelle viennent se résumer finalement toutes les recherches relatives à l'intelligence humaine, celle de l'origine et de la formation des idées. D'où viennent toutes nos idées? de combien de sources différentes dérivent-elles et par quels procédés les formons-nous? Voilà, dans son expression consacrée, le grand problème des philosophes du dernier siècle. Fort humble en apparence, il a une très-grande portée, et de la solution qu'on y donne, dépend pour un esprit conséquent tout le système qu'on adoptera. Pour nous, notre réponse est faite; il ne s'agit que de l'extraire des considérations qui précèdent, en les résumant.

1. Nous trouvons dans nos esprits un grand nombre de notions générales et abstraites que nous assemblons de mille manières en jugements et en raisonnements. La plupart de ces idées ne sont évidemment que des totalités formées par nous-mêmes; leur généralité est collective et en quelque sorte artificielle. C'est nous qui les avons faites, et la preuve en est que nous pouvons les défaire, et, comme il nous plaît, y remédier ou en ôter. Tous les jours, nous en fabriquons de nouvelles; tous les jours, la somme des caractères compris sous une idée générale, collective, varie avec le progrès de l'intelligence. L'idée abstraite de l'animal, par exemple, qui est, pour le commun des esprits, une somme confuse de ressemblances superficielles et mal définies devient pour le naturaliste une réunion de caractères précis et profonds, qui constituent l'essentiel de l'animalité, dans la variété indéfinie des espèces et des individus. Le signe change donc

de valeur, suivant que l'idée générale a été formée avec plus d'art et d'étude; et si nous pouvons les modifier ainsi, c'est qu'elles sont notre ouvrage. Ces idées sont donc factices, comme les nommait Descartes. Aussi, et il aurait suffi d'alléguer ce caractère, leur généralité est-elle toujours restreinte, et, quelque vaste qu'elle soit, enfermée dans des limites. Les lois les plus générales de la nature sont encore des règles contingentes, sujettes aux démentis de l'expérience.

Mais si c'est l'esprit qui fait ces sortes d'idées, il ne les fait pas de rien; il les compose de matériaux préexistants, à savoir, des connaissances particulières fournies par l'expérience. Et celles-là, comment nous viennent-elles? Il est trop clair que c'est du dehors qu'elles nous arrivent, et des objets dont nous subissons l'influence. Car si l'intermédiaire par lequel l'objet nous frappe, si l'organe nous manque, tout nous manque avec lui; aveugle, vous n'avez plus la notion de la couleur d'aucun objet, ni sourd, de leur son; à plus forte raison, n'avez-vous pas l'idée générale du son ou de la couleur. Donc, les notions particulières, dont se forment les idées générales, nous viennent des choses. L'esprit ne les crée pas; il ne les tire pas de lui-même et de son fonds; elles sont *adventices*, pour parler encore la langue de Descartes. L'âme n'a pas la faculté de les produire, mais seulement la capacité de les recevoir, capacité passive et pure *receptivité*.

Ainsi, des idées générales et abstraites, qui se résolvent par l'analyse en éléments sensibles, dont elles ne sont que le total; ces éléments eux-mêmes puisés à l'extérieur et comme tirés des objets, voilà la source et l'origine, le mode d'introduction et de formation d'un grand nombre de nos connaissances. Si nous n'en possédons que de pareilles, la réponse à la question posée est très-simple: les idées factices se composent d'idées adventices; et celles-ci entrent chez nous par les sens. Donc, de près ou de loin, toutes les idées viennent des sens, et, selon la formule de l'école : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Avant l'expérience, l'esprit était, conformément à la vieille métaphore de l'empirisme, comme une *table rase* sur laquelle l'expérience est venue peu à peu, et du dehors, inscrire des carac-

tères. L'esprit ne trouve rien en lui ; il reçoit la matière de toutes ses connaissances; puis, par un artifice qui lui est propre, il élabore et transforme cette matière, mais sans y rien ajouter; et ainsi s'explique tout ce qui est ou peut être jamais dans l'entendement humain.

Cette doctrine, attribuée à tort ou à raison à Aristote, et dont les plus illustres représentants modernes ont été Locke en Angleterre, et en France, son disciple Condillac, porte loin par ses conséquences. Elle n'autorise d'autre procédé, dans la construction des sciences, que cette méthode purement expérimentale, que nous avons déjà essayé de convaincre d'insuffisance. Si on l'adopte, il faut proscrire, comme une chimère dangereuse, tout ce que nous pensons de l'ordre de la nature et des beautés cachées de cet univers; il faut répéter avec Bacon cette phrase : *Mens humana si agat in materiam, naturam rerum et opera Dei contemplando, pro modo materiæ operatur atque ab eadem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tunc demum indeterminata est, et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.* Il faudrait même pour être conséquent, rayer du nombre des sciences, avec la métaphysique et la morale, toutes les sciences mathématiques qui ne relèvent pas de l'expérience. Toute logique qui ne se réduira pas rigoureusement à donner des secours et à indiquer d'utiles précautions pour l'expérience, ne sera qu'un artifice vain. S'agit-il de fixer à l'homme une règle de conduite; comme l'expérience ne découvre dans les actions humaines d'autres caractères que ceux d'utiles ou de nuisibles, de pénibles ou d'agréables, comme elle est impuissante à fonder aucun devoir et aucun droit, on devra proposer comme but suprême et comme règle unique de la vie, la recherche du plaisir et la fuite de la douleur; la conduite la mieux ordonnée sera celle qui paraîtra le plus profitable, et notre intérêt personnel deviendra notre seule loi. Veut-on enfin trouver Dieu; on ne pourra le chercher que dans le monde, où il n'est pas, à l'aide de l'expérience, qui ne saurait l'atteindre. Il faudra donc l'identifier avec la nature, ou, ce qui revient au même, le nier. Ainsi, l'empi-

risme tout pur, en fait de méthode; en morale, l'égoïsme; le naturalisme ou l'athéisme, en théodicée; telles sont les conséquences fatalement attachées à la solution que nous venons d'esquisser du problème de l'origine de nos connaissances. Ne pas aller jusque-là, quand on l'a une fois adoptée, c'est défaut de logique ou de courage. Et en fait, dès qu'elle a été posée dans l'histoire, elle a laissé échapper toutes ces conséquences.

2. Mais, grâce à Dieu, nous n'en sommes pas réduits à la triste extrémité d'adopter les égarements nécessaires de l'empirisme, parce que rien ne nous oblige à en embrasser, dans sa rigueur, l'exclusif principe. Au contraire, un examen attentif de nos connaissances nous a fait découvrir, parmi elles, d'autres idées tout aussi réelles et bien plus puissantes que les premières, et seulement moins visibles au premier abord, parce qu'elles nous sont en quelque sorte plus intimes, parce que leur première acquisition, toujours involontaire, immédiate et instantanée, remonte au début même de l'intelligence, et que depuis lors, elles lui ont été sans cesse présentes, sans jamais changer et sans que leur lumière, plus ou moins vive selon le progrès de la réflexion, s'éclipsât un seul instant, parce qu'enfin, elles se sont comme identifiées à nos esprits, qui ne voient rien qu'au travers de ces idées. Assez diverses par leur contenu, elles sont en elles-mêmes simples et fixes. Même on peut les réduire toutes à une seule, ou du moins, on peut les signaler ensemble par un caractère uniforme, celui-là même en vertu duquel elles échappent à l'expérience, qui est leur trait distinctif et leur commun signe, je veux dire, la pensée du nécessaire, de l'absolu, de l'infini, du parfait; tous ces termes s'équivalent entre eux, et ne sont guère qu'une traduction les uns des autres. Puis, par une conséquence même de ce caractère, aussitôt que ces idées viennent à s'exprimer sous forme de maximes, ces maximes nous apparaissent comme des lois immuables qui règnent souverainement sur toute nature pensante et sur tous les mondes actuels ou possibles. Tels sont ces principes : tout être a une fin; il n'y a pas de phénomènes sans cause, et pas de série de causes secondes sans une

cause première; un être éclairé et libre ne doit pas nuire à son semblable. Ainsi, nécessité, infinitude, généralité absolue et sans restriction ou universalité, voilà les caractères actuels, comme on s'exprime, de cet autre ordre de connaissances et de principes.

De ces caractères, il est aisé de conclure leur origine. Le fini, seul objet de l'expérience, ne donne, quand on l'ajoute à lui-même, que l'indéfini; il ne donne pas l'infini. D'autre part, accumulez les expériences, assemblez-en une innombrable multitude, vous obtiendrez par l'addition une généralité très-étendue, qui ne sera pas plus l'universalité que l'indéfini n'est l'infini. Donc, ces nouvelles idées ne viennent pas du dehors, où nous ne pénétrons d'ailleurs que par leur secours et à leur lumière. Quand l'expérience arrive, elle les trouve dans l'esprit; elle les suscite peut-être, et les détermine à se montrer, mais elle ne les fait ni ne les constitue en aucune façon. Il faut donc que l'esprit les contienne en lui virtuellement, implicitement, sans conscience peut-être, mais telles que, lorsqu'il les découvre, il les tire de lui-même, les prend de son fonds, et pour ainsi dire de chez soi. Elles sont naturelles à l'esprit humain, et c'est la dot qu'il apporte en ce monde. Nées en nous, on pourra les appeler *innées* (*natæ intus in nobis*); cela ne signifie pas que nous les concevions dès la naissance ou auparavant, mais simplement que quand nous les concevrons, si jamais nous les concevons, ce sera sans sortir de nous-mêmes. Quelques-unes, les idées morales, par exemple, se montrent assez tard; il y en a même auxquelles la plupart des hommes ne s'élèvent jamais; telles sont les règles des sciences mathématiques et les théorèmes les plus éloignés de l'arithmétique et de la géométrie. N'importe, elles sont innées, celles-là, parce que la moralité des actions humaines n'est appréciée que par leur conformité ou par leur contradiction avec une règle conçue intérieurement et écrite en nos âmes; celles-ci parce qu'elles s'appuient toutes, depuis la première jusqu'à la dernière, sur le seul fondement des principes et des vérités internes, et que l'esprit se les démontre à lui-même en lui, les yeux clos, les oreilles bouchées, sans jamais prendre conseil de l'expérience.

L'innéité ne marque pas l'âge des idées, mais la façon dont elles naissent, en sorte qu'apprenant à cinquante ans la proposition du carré de l'hypoténuse, j'acquiers une idée innée.) C'est à l'esprit, en effet, qu'appartient l'initiative de cette acquisition. Il n'est donc pas simplement une capacité qui reçoit, mais aussi une virtualité qui se développe. A l'époque de la naissance, il n'est pas table rase; l'âme en elle-même n'est pas comme des tablettes vides où l'on n'a encore rien écrit; ce n'est pas un bloc de marbre uni, que l'expérience façonne selon ses hasards; dans l'intérieur du bloc, selon la comparaison de Leibnitz, il se cache des veines qui dessinent d'avance la statue et que l'expérience ne fait que mettre au jour. Donc enfin, « les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité; il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même. »

Platon exposait en poëte ces incontestables vérités; il supposait que l'âme, avant de venir en ce monde, en avait habité un autre, où, dégagée des liens du corps et mêlée au cortége des dieux, elle contemplait face à face l'absolue vérité et ces idées pures et intelligibles qui sont le véritable objet de la science. Précipitée d'en haut sur cette terre, et attachée à ce corps périssable, elle retrouve en elle, à mesure que les sens y donnent les occasions, quelque chose de ces sublimes contemplations d'autrefois; et ce souvenir d'abord confus, elle peut l'éclaircir, le rendre net et vif par l'attention. Alors, il semble qu'elle apprenne; elle ne fait que se ressouvenir. Il y a quelque chose de solide, comme le disait Leibnitz, dans cette théorie platonicienne de la réminiscence, et il est permis de croire que Platon ne la proposait que comme une sorte d'allégorie, signifiant au fond la puissance que possède l'esprit, de tirer de lui-même, à propos des perceptions, les idées universelles, et la façon dont il s'y élève, qui ressemble

assez à la manière dont se réveille tout à coup en nous un souvenir endormi.

Descartes soutenait aussi l'innéité des idées, et l'exemple qu'il alléguait, c'était l'idée du parfait et de l'infini : « Dieu, disait-il, l'a imprimée en moi comme le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage. » Pressé d'objections sur ce point de sa doctrine, il avait fini par répondre : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous ou empreinte naturellement dans nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, mais j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire. » Ces paroles avaient l'air d'un désaveu, et c'est ce qu'y virent les adversaires de Descartes. Descartes, cependant, n'y désavoue rien; il s'explique et s'exprime mieux; la différence signifiée par *adventice* et *innée*, il la maintient et la marque davantage; car cette différence est celle qu'il y a entre une capacité réceptive, à savoir l'expérience, et une vertu productive, à savoir la raison.

Mais le grand défenseur de la théorie des idées innées et de la puissance de la raison, c'est Leibnitz, comme Locke en a été le grand adversaire. Locke a consacré tout le premier livre de ses *Essais sur l'entendement*, à détruire cette soi-disant chimère de l'innéité. D'abord, dit-il, on peut expliquer toutes les idées qui sont dans l'esprit sans supposer de principes innés. Il l'essaye, et il y échoue; et nous défions qui que ce soit de tirer jamais l'universel du particulier et l'infini du fini. Puis, se méprenant sur le vrai sens du mot universalité, et le traitant comme s'il ne désignait que la présence uniforme de certaines idées dans tous les esprits, Locke ajoute que cette uniformité, alléguée comme preuve de l'innéité, ne prouve rien; car une idée acquise par un sens que tous les hommes possèdent, est uniformément répandue, et cependant acquise. L'uniformité, répond Leibnitz, n'est pas une preuve, mais une simple présomption en faveur de l'innéité; il peut se rencontrer en effet des préjugés partout répandus; il y a des idées adventices, celle des corps, par exemple, que tout le monde a; il y en a d'universelles, et par conséquent d'innées, que tout le monde n'a pas. L'universalité, entendue comme il

faut, c'est-à-dire comme la vertu que possède un principe de s'étendre à tout, sans exception, forme une preuve inébranlable. Mais, continue Locke, il y a contradiction à dire que certaines vérités sont imprimées dans l'entendement, que l'entendement n'aperçoit pas; une idée qui n'est pas aperçue, ce n'est pas une idée, ce n'est rien. Puis, si les idées sont innées, nous n'apprenons jamais rien de nouveau. Leibnitz répond : Il suffit, pour qu'une idée soit innée, que sa source soit en nous; cela seul qu'elle peut être tirée de nous-mêmes fait son innéité; donc, il n'est pas absurde de dire qu'une idée dont nous ne nous apercevons pas nous est innée; toute l'arithmétique, toute la géométrie sont innées à l'entendement, et cependant il y a des gens qui en ignorent et n'en connaîtront jamais les règles. Partant, c'est apprendre du nouveau que de démêler en soi une idée innée, dont l'empreinte s'est effacée par notre négligence, ou dont nous possédons seulement le principe générateur, avec la puissance, mais virtuelle, de l'en déduire. Locke triomphe de cette réponse. S'il en est ainsi, dit-il, ces idées que l'on prétend innées ne diffèrent pas des autres; l'esprit est seulement capable de les connaître, comme il est capable de connaître les qualités des corps. Non, réplique enfin Leibnitz; la simple prédisposition à recevoir une idée, ne peut être légitimement confondue avec le pouvoir de l'exprimer de soi-même.

Ainsi, la théorie des idées innées résiste à toutes les objections de l'empirisme; il y a en elle une part d'indestructible vérité, égale ou supérieure à la part de vérité qui est dans celui-ci. Ajoutez à cela qu'elle restitue à l'âme humaine, avec la faculté de saisir l'universel et de créer, sur le fondement des idées universelles, les sciences mathématiques et la logique pure, d'abord la puissance de fixer à l'homme une règle de conduite qui s'élève au-dessus du fait et le juge, qui fonde de vrais devoirs et de vrais droits, et domine, de l'autorité de ses prescriptions sacrées, les inspirations capricieuses de la passion, comme les conseils toujours tortueux et souvent sordides de l'intérêt; ensuite, le privilége d'atteindre, au-dessus du monde et de l'humanité, un être réellement infini et parfait, c'est-à-dire réellement Dieu.

En résumé, la table rase et l'empirisme d'une part, les idées innées et le rationalisme de l'autre, voilà deux grandes solutions au problème de l'origine et de la formation des idées. Il n'y en a pas une troisième; du moins, ni la conscience ne paraît la suggérer, ni l'histoire assurément ne la donne. Entre ces deux solutions, où est la vérité? ni dans l'une ni dans l'autre, si elles veulent être exclusives, mais dans une théorie moyenne, qui respecte et concilie tous les faits, qui fait également la part de la raison et celle de l'expérience dans l'acquisition de nos idées, et montre celle-ci fournissant à l'esprit la matière de toutes ses connaissances, donnant aux principes de la raison l'occasion de se produire, celle-là fondant l'expérience sur le ferme appui des vérités nécessaires, et expliquant par elles à l'âme le sen des apparences extérieures.

SENSIBILITÉ.

XI

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA SENSIBILITÉ.

Les différents états de mon corps excitent en moi diverses sortes de peines et de plaisirs. Les autres corps, que je connais par les sens, ne me sont pas non plus indifférents ; parmi leurs qualités, il y en a qui m'agréent et il y en a qui me déplaisent ; je jouis des unes et je souffre des autres. Ces plaisirs et ces peines qui naissent en nous, soit à propos des modifications de l'organisme, soit à l'occasion des perceptions des sens, s'appellent d'une manière générale des *sensations*. Mais ce ne sont pas seulement les corps qui nous plaisent et nous répugnent ; l'état de notre âme, l'exercice de la pensée, certaines conceptions purement intellectuelles sont aussi pour nous la source de jouissances profondes et de souffrances vives ; on réserve à ces peines et à ces plaisirs d'un autre genre le nom de *sentiments*. Enfin, la *sensibilité* est la capacité qui est en nous d'éprouver toute espèce de sentiments et de sensations ; c'est la faculté de jouir ou de souffrir, en général.

Par ces définitions, nous excluons de l'acception philosophique des mots *sensibilité*, *sensation* et *sentiment*, des faits qu'une relation naturelle et presque constante unit à ceux que nous venons d'indiquer, en sorte que dans la langue commune et dans les écrits mêmes des philosophes, ils se trouvent souvent confondus avec eux sous le même nom. D'abord, on ne distingue pas toujours assez bien de la sensation ou du sentiment, l'impression

physiologique qui précède ou qui suit. La sensation est invariablement causée par un certain mouvement de l'appareil nerveux ; et parmi nos sentiments, même les plus relevés, il n'y en a guère qui ne réagissent sur l'organisme et ne se manifestent, pour peu qu'ils soient vifs, par quelque signe extérieur et visible. La différence établie plus haut entre les plaisirs et les peines, même physiques, et leurs conditions ou leurs effets organiques, n'en est pas moins réelle et profonde; et la moindre confusion laissée sur ce point ouvre la porte au matérialisme.

Ensuite, les sensations que nous causent les objets extérieurs sont presque toujours accompagnées de la connaissance de ces objets. Un corps me blesse et je souffre; mais en même temps, je sais quel il est, je connais sa forme et sa grandeur. L'un de ces deux faits n'est pas l'autre; le premier peut même se produire sans le second. Il y a telle douleur physique, que je ressens vivement, et dont j'ignore la cause, au moins pour un temps; il faut pour la reconnaître que je la cherche. Comme pourtant la perception de l'objet et la sensation qu'il détermine sont le plus souvent simultanées, on les a identifiées plus d'une fois, au moins dans les termes. Condillac, par exemple, n'y voit qu'un même fait, qu'il désigne sous le titre de sensation; et seulement, il considère la sensation tantôt comme *représentative*, c'est alors la connaissance de l'objet senti; tantôt comme *affective*, c'est ici la peine ou le plaisir que cet objet nous apporte. Kant, en combattant la doctrine qui réduit l'homme tout entier à la sensibilité, a laissé subsister cette confusion de langage; sensibilité signifie, pour lui comme pour ses adversaires, aussi bien l'expérience que nous avons des corps et de leurs qualités, que ce que nous en ressentons d'agréable et de pénible. Il importe cependant de maintenir la distinction et de la fixer dans les mots. On peut la marquer par un caractère précis, qui en fera sentir l'importance. La connaissance implique invariablement dualité, sujet et objet; il y a en elle essentiellement l'objet qui est pensé et le sujet qui pense; elle périt dans l'abstraction de l'un de ces deux termes. Au contraire, la peine ou le plaisir sont en eux-mêmes une modification pure et simple du sujet, et, comme on dit, un phénomène purement *sub-*

jectif. Je puis bien, en même temps que je souffre, avoir la connaissance de l'objet qui me fait souffrir; mais cette connaissance s'ajoute à la douleur, elle ne la constitue ni ne la produit; elle n'y est pas indispensable; que je l'aie ou non, je n'en souffre ni plus ni moins. La douleur est un état de moi-même, où je ne m'oppose aucun autre terme distinct de moi ; en sorte qu'un être qui serait, conformément à une fiction célèbre de Condillac, exclusivement doué de la capacité de sentir, cet être ne soupçonnerait rien hors de lui ; il deviendrait successivement toutes ses sensations. On voit par là où peut conduire la confusion de la perception avec la sensation; celle-ci est subjective, et par elle-même ne donne pas le dehors; si celle-là n'en diffère pas, nous voilà réduits à l'idéalisme.

Enfin, parce que c'est une propriété de la peine et du plaisir de nous exciter à l'action, et de déterminer en nous des mouvements dont l'énergie égale et souvent surpasse celle de nos actes libres, on a cru pouvoir envelopper sous la domination commune de *volonté* ou de *facultés actives* le principe de nos mouvements passionnés et celui de nos libres résolutions. De toutes les confusions possibles, c'est ici la plus dangereuse; car elle va à dépouiller l'homme de toute liberté, en autorisant ou tout au moins en motivant le transport illégitime des caractères de l'activité instinctive, qui est fatale, à l'activité volontaire qui ne dépend que de nous. Descartes y a donné lieu, en ne fixant pas d'une manière assez précise la distinction du désir et de la volonté; il a introduit par là une tendance au fatalisme, qui a été comme la plaie de son école.

Ces préliminaires posés, il faut entreprendre la description des mille variétés de la peine et du plaisir, de toutes les espèces infiniment diverses des sensations et des sentiments humains, des modes innombrables que notre sensibilité affecte. Mais, parce que le détail en est inépuisable, nous devons, pour l'abréger, proposer d'abord ou plutôt rappeler, en la complétant, la description et l'explication générales, données plus haut, de cette grande fonction de l'âme humaine. En effet, chaque fonction de la vie psychologique se distingue de toute autre par certains

caractères constitutifs et essentiels, qui se retrouvent toujours sous la variété de ses manifestations diverses; et de plus, chacune a un but propre et spécial, une raison finale. Assigner ces caractères, c'est décrire la fonction; déterminer ce but, c'est l'expliquer. Cela fait, le reste est relativement sans importance, d'abord parce que le général, et non le particulier, est le véritable objet de la science; ensuite, parce que, s'il y a dans l'exposition du détail d'inévitables lacunes, le lecteur intelligent, une fois en possession du type commun de tous les faits de cet ordre, s'en servira aisément comme d'une règle pour combler ces vides. Cette méthode qui, avant de constater les faits, les explique en les caractérisant par leurs communs côtés et leur commune fin, n'est pas la méthode d'invention, qui procède au contraire du particulier au général; mais c'est la plus favorable à l'enseignement, en ce qu'elle éclaire d'avance la route.

L'homme a une fin ; pour la connaître, l'intelligence; pour la poursuivre, la volonté. Mais ni le discernement de l'intelligence n'est assez sûr, ni la puissance de la volonté n'est assez grande, pour qu'il atteigne infailliblement, de sa fin et de son bien, ce qu'il est absolument indispensable qu'il atteigne, sous peine de cesser d'être ou de sortir au moins de la vic actuelle. L'intelligence est tardive, oublieuse, faillible; elle soupçonne notre fin; mais elle ne démêle pas avec assez d'exactitude et de sagacité l'infinie diversité des moyens qu'il faut employer et des soins qu'il y faut prendre. La volonté est bornée dans sa puissance, paresseuse d'ailleurs, et souvent trahie dans l'accomplissement de ses meilleures résolutions par la faiblesse ou la fatigue des organes. Oubli ou ignorance, distraction ou égarement, impuissance ou paresse, l'homme manquera, s'il n'est secouru, à quelqu'un de ces soins impérieux que réclament à chaque instant son corps ou son âme, et périra certainement, s'il est laissé tout à fait à lui-même. Il fallait donc à l'intelligence et à la volonté un supplément, et ce supplément, c'est la sensibilité, c'est la peine et le plaisir, avec l'activité instinctive qu'ils développent en nous.

Voici en effet la description du procédé uniforme que suit la

nature, pour venir en aide à la faiblesse humaine, dans l'accomplissement de notre destination. Un objet, quelle que soit sa nature, objet des sens ou de l'intelligence, matière ou esprit, m'est-il bon et utile, je ressens à son approche et en sa présence une émotion agréable, du plaisir, de la joie; cela, sans me douter de son utilité, quoique je l'ignore, ou plutôt précisément parce que je l'ignore, et que je ne la découvrirai point ou la découvrirai trop tard. M'est-il au contraire, et toujours à mon insu, nuisible et dangereux, je souffre de sa présence, et une peine, vive ou faible selon le cas, m'avertit d'un péril inconnu. Il en est de même quand j'ai négligé ou différé trop longtemps d'accomplir un acte nécessaire, de près ou de loin, à la conservation de mon être; il s'élève alors en moi un sentiment de déplaisir, qui commence par une inquiétude vague, continue par un malaise de plus en plus prononcé, et dégénère enfin en tourment. Que si, stimulé par la peine, j'exécute cet acte, aussitôt le plaisir succède à la peine. Je m'y complais tout le temps qu'il est utile; dès qu'il se prolonge au delà du nécessaire et menace, en se répétant, de devenir nuisible, la satiété, le dégoût, c'est-à-dire encore la peine arrive pour m'en détourner. D'un seul mot, le bon état et la direction convenable de mes facultés, soit dans le repos, soit dans l'action, en elles-mêmes ou dans leurs rapports avec les objets et les circonstances extérieures sont invariablement accompagnées de plaisir. Et de même, tout désordre en moi, tout emploi vicieux de mon activité, tout péril qui me menace me sont dénoncés par la souffrance. La peine et le plaisir, voilà le moyen employé par la Providence pour nous secourir dans notre faiblesse, et nous prémunir contre nos distractions et nos erreurs. Et remarquez l'excellence de ce moyen; un conseil, un ordre, même clair et impérieux, n'auraient point fait l'affaire, on peut toujours négliger un conseil, dédaigner un ordre et y résister. Mais la douleur, c'est quelque chose d'importun qui nous obsède, il faut à tout prix s'en délivrer; mais le plaisir, c'est un attrait doux et puissant à la fois, auquel toute la force de la plus énergique volonté succombe bien souvent.

La peine et le plaisir, avec leurs différentes espèces et leurs in-

nombrables degrés, c'est le fond de la sensibilité, le signe commun de tous les développements, l'élément simple que l'analyse retrouve toujours sous ses modes les plus complexes. A ce produit propre de la faculté de sentir, s'ajoutent, dans le cours ordinaire de la vie, des composants variables qui en diversifient les aspects à l'infini, sans que le composé lui-même cesse d'être et de s'appeler un sentiment, parce que l'élément affectif persiste au fond et prédomine. Les langues ont pour nommer toutes ces complications du sentiment une multitude de mots, dont le sens n'est pas toujours très-rigoureusement délimité, et qui peuvent quelquefois s'échanger les uns pour les autres, justement à cause du trait commun qui se remarque dans tous les états divers qu'ils désignent. Ainsi, l'objet agréable, quand il est non-seulement senti mais connu, provoque en nous un sentiment de bienveillance, très-variable lui-même selon la nature des êtres auxquels il s'attache et dont le nom général est l'*amour*; nous aimons les choses ou les personnes, nos biens ou nos parents, l'argent ou le pouvoir, et que signifie ce mot, sinon que nous trouvons du plaisir à tout cela? Une personne ou une chose nous agrée; présente, nous l'aimons; absente, nous la désirons; le *désir* a donc sa source aussi dans le plaisir. Jugeons-nous que l'objet de nos désirs nous sera rendu, c'est alors le sentiment de l'*espérance*, et du *regret* si nous pensons au contraire qu'il y faut renoncer. Compliquez ainsi et successivement la peine des mêmes éléments accessoires, vous obtiendrez une série parallèle de sentiments composés, contraires aux précédents; jointe à la connaissance de l'objet qui la cause, la douleur devient *haine*; à l'absence de cet objet, *aversion*; à la croyance de son retour, *crainte*; à la pensée qu'il ne peut revenir, *sécurité*. Ces sentiments complexes varient autant en degré que le phénomène simple dont ils dérivent, et quelquefois la langue fournit des mots pour en désigner les nuances; par exemple, l'excès de la crainte est la *terreur*, celui du regret est le *désespoir*. Tous, convertis en habitudes et devenus des états permanents de nous-mêmes, se nomment des *passions*.

Le plaisir et la peine préviennent l'intelligence; cela fait, la

Providence qui veut par la sensibilité nous conduire à notre fin n'a encore accompli, pour ainsi dire, que la moitié de sa tâche. Il faut encore qu'elle aide la volonté, qu'elle nous adoucisse la fatigue de l'effort, ou même au besoin l'épargne tout à fait à notre paresse. Elle y a pourvu par les propriétés stimulantes qu'elle a attachées à la joie et à la douleur, et qui forment comme un second caractère essentiel de la fonction que je décris. Le plaisir et la peine *émeuvent*, comme on dit. Ce n'est pas là une simple métaphore; c'est l'expression exacte d'un fait très-réel et très-connu. En effet, chaque espèce de peines et de plaisirs engendre l'action, et détermine dans les membres et dans les organes ou, selon le besoin, dans l'esprit, des opérations et des mouvements rapides et sûrs qui vont d'eux-mêmes au but. Quelquefois, ce n'est qu'un simple commencement et comme un entraînement à l'action; il faut que la volonté suive et s'en mêle; souvent ce sont des actes si prompts et si violents que toute la puissance de la volonté ne suffirait pas à les contenir. L'objet agréable nous attire à soi, l'objet nuisible nous repousse et nous écarte. Le malaise du besoin fait entrer en jeu tous les ressorts actifs de notre constitution, et, le mouvement commencé, le plaisir l'entretient, la satiété l'arrête. Il n'y a pas une modification du plaisir ou de la peine qui ne soit douée de cette vertu active et efficace qui est, en conséquence, une propriété inhérente à la sensibilité et un des caractères constitutifs de cette fonction. De là, outre les noms de sentiments ou de passions, par lesquels on désigne le caractère affectif de cet ordre de phénomènes, les noms de *penchants*, d'*instincts*, de *tendances* primitives, d'*inclinations*, d'*appétits*, de *mobiles* par lesquels on désigne leur côté actif.

Faut-il, comme on l'a fait souvent, séparer ces deux choses, le sentiment et l'instinct, et faire de nos penchants une classe de faits humains, de nos affections une autre? Nous ne le pensons pas; en effet, l'instinct n'est jamais autre chose qu'une activité déterminée, entretenue, arrêtée par la peine ou le plaisir, et, d'autre part, il n'y a pas de sensations ou de sentiments sous l'influence desquels cette activité que l'on qualifie d'instinctive ne se

mette en exercice. Ce ne sont donc là, sous des noms différents, que les faces diverses d'un même phénomène complexe, que les moments successifs, mais inséparables, de la manifestation d'une faculté unique de notre nature. D'un autre côté, il ne faut pas non plus, par un abus semblable de l'abstraction, regarder ce que nous appelons les tendances primitives de la nature humaine comme une classe à part de phénomènes ou de principes, comme quelque chose de spécial, ayant une existence propre et indépendante des autres facultés de notre nature. Nos facultés *tendent* naturellement à leurs objets; elles y tendent, c'est-à-dire elles agissent, se fixent, se concentrent pour les obtenir; voilà le fait dans sa simplicité. Les philosophes, et avant eux le vulgaire, ont remarqué et généralisé ce fait, et concluant, ici comme toujours, de l'action à une puissance d'agir, ils ont donné à cette puissance de tendre, le nom de tendance ou de penchant. Qu'est-ce donc qu'une tendance? c'est une faculté tendant à un objet, ou plutôt c'est cette faculté considérée comme capable d'y tendre; c'est par exemple le corps humain tendant vers la nourriture, l'intelligence vers la vérité. Faire de la tendance quelque chose de distinct, c'est réaliser une abstraction.

Ces réflexions n'empêchent pas que l'activité de nos facultés n'existe virtuellement en elles, avant que les occasions ne la mettent en jeu et ne la forcent à se manifester. En ce sens, il est vrai de dire qu'il y a en nous des penchants *innés* comme il y a des idées innées. Et nous ne nions pas davantage que le mot de penchants ne désigne un mode d'action original et *sui generis* du développement des facultés humaines. Le plaisir et la peine déterminent toujours cette action, et ils l'accompagnent invariablement aussi, mais ils ne la constituent pas; ils en sont l'occasion, non la cause; et ils résultent souvent eux-mêmes de cette action, comme un effet, suivant qu'elle est favorisée ou contrariée par les circonstances. Effets ou causes de la peine et du plaisir, nos mouvements instinctifs sont trop étroitement unis à ce phénomène pour qu'on puisse légitimement en retirer la description à l'étude de la sensibilité.

L'activité de l'instinct est en elle-même fatale. C'est sous l'em-

pire d'un plaisir ou d'une peine, que je n'étais pas maître d'éprouver ou non, qu'elle est entrée en jeu; une fois commencée, l'action se poursuit et quelquefois s'achève tout entière en moi, mais sans moi, et pour ainsi dire malgré moi. Souvent aussi, j'y interviens et je m'en mêle; et presque toujours, j'y puis ajouter soit le consentement de ma volonté, qui fortifie l'entraînement de la passion, soit un effort contraire, pour la retenir et l'arrêter. Mais n'y a-t-il pas des impulsions tellement imprévues et rapides, ou des emportements d'une telle violence spontanée, que l'action est faite avant que j'aie pu songer à intervenir, ou qu'elle s'accomplit sous mes yeux sans que je puisse l'empêcher? D'ailleurs, que la volonté s'en mêle ou qu'elle s'abstienne, qu'elle s'y prête ou s'y oppose, et cela avec ou sans succès, elle ne change rien au caractère propre de l'acte passionné. Le mouvement que j'arrête ou auquel je tente en vain de résister, apparemment je ne l'ai pas voulu.

Cette activité est de plus ignorante et aveugle; j'y assiste bien par la conscience, mais c'est tout; et je ne la dirige pas plus par mon conseil, que je ne la produis par ma volonté. Plus tard, me souvenant de la peine ou du plaisir que j'ai recueilli dans l'action spontanée, je pourrai m'en faire un motif pour le reproduire librement. Mais dans l'instinct lui-même, il n'y a pas de calcul, et une fois au moins, il a fallu que je fusse porté naturellement vers l'objet ou à l'acte agréable, pour que je puisse dans la suite en attendre et lui redemander le plaisir. Par elle-même, la sensibilité est donc désintéressée; dans ceux de nos penchants qui vont le plus directement à notre bien et à notre profit personnel, il n'y a pas d'égoïsme, puisqu'il n'y a pas de calcul. Mais il n'y a rien non plus, dans ceux qui vont au bien d'autrui, de ce vrai et noble désintéressement, qui consiste non pas, comme ici, dans l'ignorance, mais dans le sacrifice volontaire et prémédité de l'intérêt.

XII

DES SENSATIONS ET DES APPÉTITS QUI SE RAPPORTENT A NOTRE CORPS.

Le rôle de la sensibilité est d'aider l'homme dans l'accomplissement de sa destination. Or, la destination de l'homme est sans doute simple et une au fond; mais assurément aussi, l'homme n'y peut atteindre que par le concours de tous les principes de sa nature, et par une infinité d'actions dont les instruments diffèrent, ainsi que les objets. Chacune de ces actions a son but propre, et chacun de ces principes ses fonctions particulières, qui, au regard de la fin suprême et dernière de la vie, ne sont que des moyens, mais prises en elles-mêmes, sont autant de fins spéciales et diverses, en lesquelles se subdivise la destination totale de l'être humain. Nos sentiments et nos penchants se conforment à cette diversité; il y en a autant de sortes qu'il y a d'éléments de notre nature appelés à concourir à notre bien, d'actions à exécuter par chacun d'eux, et de buts particuliers à atteindre pour aller au but final. Il s'y approprient, avec une exactitude merveilleuse, en nombre, en nature, en degré.

Je commencerai par ceux qui se rapportent à notre corps. Notre corps n'est pas nous; sa fin n'est pas notre fin dernière; son bien n'est pas notre bien suprême. Mais il y sert et il y peut nuire; la conservation et le bon état du corps sont, dans les circonstances présentes, la condition de la vie et de la santé de l'être intelligent et moral en nous. Il est bon d'être savant; il est beau d'être vertueux; il est nécessaire de servir sa famille et sa patrie; mais d'abord il faut vivre. Or, le soin de notre corps est difficile, minutieux, de tous les jours et de tous les instants. Il est au-dessus de la prévoyance bornée de nos esprits, et notre volonté paresseuse y succomberait d'ailleurs. De là un certain

nombre d'instincts et d'appétis sensibles, par lesquels la Providence veille au bien du corps et en assure la conservation, l'entretien le développement, la défense. De tous nos penchants, ce sont ici les plus impérieux et les plus vifs, sinon les plus nobles. C'est que la nature a sagement proportionné le degré de nos penchants, je ne dis pas à la dignité, mais à l'urgence des besoins, et que, de toutes les nécessités humaines, la première est de vivre. Je citerai seulement quelques-uns de ces appétits comme exemples. Dans cette description, je ne m'arrêterai pas à faire exactement la part de ce qui appartient à l'âme et de ce qui appartient au corps. Le discernement en est facile. Les sensations de peine et de plaisir sont, dans ces phénomènes, le seul élément vraiment psychologique; mais elles sont causées par certains états de l'organisme et engendrent à leur tour dans le corps et dans les membres des mouvements qu'on ne peut pas séparer tout à fait, quoique leur description exacte soit du ressort de la physiologie.

1. La substance de notre corps se perd et s'épuise continuellement; il faut qu'elle soit périodiquement renouvelée, et la réparation proportionnée à la dépense. Or, cette nécessité et sa mesure, et les moyens d'y pourvoir, un enfant les ignore tout à fait, un homme ne les connaît pas assez bien. Et, quand il saurait tout cela, il ne serait pas encore garanti contre l'oubli, les distractions et la paresse.

Aussi, autant de fois que le corps épuisé a besoin d'aliments, nous ressentons une douleur spéciale, celle de la faim et de la soif, qui nous avertit de la nécessité de l'acte réparateur. Commencé, le plaisir l'accompagne et nous y retient; devenu inutile et bientôt nuisible, la satiété nous en détourne. Quant au choix des aliments, il n'est pas laissé non plus à des expériences qui ne manqueraient pas de nous être fatales, avant d'avoir pu nous instruire assez. La nature y a affecté les plaisirs et les peines du goût et de l'odorat. En thèse générale, et sauf corruption de l'habitude, ce qui agrée à ces deux sens est un aliment sain, ce qui leur répugne est poison.

Voilà le côté affectif, et voici maintenant le côté actif du phé-

nomène. L'enfant tourmenté par la faim exprime sa douleur par des cris. Ce que veulent dire ces cris, il l'ignore; mais la nature, qui les lui inspire, le sait pour lui; ils éveillent la sollicitude et appellent les soins de la mère. Et, pour le dire en passant, s'il est inspiré à l'homme comme à l'enfant, en face d'un péril imprévu, de pousser un cri d'effroi, c'est que les hommes sont faits pour s'entr'aider, pour recevoir et donner mutuellement les secours que ce cri demande. Mais revenons à l'enfant. Ses cris ont appelé de l'aide; l'aliment approché de sa bouche détermine aussitôt des mouvements dirigés avec la plus parfaite précision. « Sucer et avaler, dit Reid, sont des opérations très-complexes. Les anatomistes ont décrit environ trente paires de muscles employés dans la succion, chacun de ces muscles doit être servi par son nerf propre, et ne peut agir que par l'influence de ce dernier; l'action de tous ces muscles et de tous ces nerfs n'est pas simultanée; ils doivent se mouvoir dans un certain ordre, et cet ordre n'est pas moins nécessaire que l'action elle-même. Cette suite régulière d'opérations est exécutée selon les règles de l'art le plus délicat, par l'enfant qui ne possède ni art, ni science, ni expérience, ni habitude. » L'intelligence règle pour l'homme fait et la civilisation lui épargne l'activité nécessaire à la satisfaction des appétits de la faim et de la soif; mais ne trouverait-on pas dans la vie des peuples sauvages des exemples d'une activité instinctive, toute pareille à celle de l'animal à la recherche et à la poursuite de sa proie?

2. Notre corps est exposé à des dangers et menacé par des ennemis de toute sorte. Il peut être à chaque instant brisé par les atteintes des puissances de la nature; il porte au dedans de soi le germe de ces désordres souvent mortels qu'on nomme des maladies. Comment se défendra-t-il contre une attaque imprévue qui l'accable avant que rien l'ait annoncée à l'intelligence, avant que la volonté, par conséquent, ait pu commander le mouvement nécessaire de résistance ou de fuite? Comment surtout se préservera-t-il de cet ennemi intérieur, qui le mine sourdement, sans qu'il s'en doute? Il ne le voit pas; mais, par cela

même qu'il l'ignore, la nature a voulu qu'il le sentît. Tout désordre un peu grave de l'organisme nous est annoncé par une peine spéciale, ou tout au moins par une langueur qui nous invite à l'abstinence et au repos ; toute atteinte violente portée à notre corps est aussitôt suivie d'une douleur aiguë, qui fixe notre attention et attire nos soins sur la partie blessée. Un homme est attaqué subitement ; avant qu'il sache d'où vient l'attaque, si elle est sérieuse ou feinte, et ce qu'il faut faire pour l'écarter, tout son corps, sous l'influence d'une soudaine impression de terreur, s'est disposé pour la défense : « A l'apparence du danger, dit encore Reid, le corps se met, sans que nous ayons besoin d'y penser ni de le vouloir, dans la position la plus propre à prévenir le mal ou à le diminuer. Ainsi, nous fermons les yeux quand quelque chose les menace ; nous plions le corps pour éviter un coup ; nous faisons un soudain effort pour recouvrer notre équilibre quand nous sommes en danger de tomber. Ces mouvements nous préservent de beaucoup de périls que ne préviendrait pas notre tardive raison. » Il faut rapporter au même principe toutes nos appréhensions instinctives ; l'homme a peur de la solitude et des ténèbres, il s'y sent mal à l'aise, il y est attentif au moindre bruit, ou craintivement éveillé sur les plus légers indices, parce qu'en effet, dans l'obscurité de la nuit, un plus grand nombre de dangers le menacent, et que, dans l'isolement, il n'a pas de secours à attendre contre ses ennemis. Mais, de toutes ces appréhensions en nombre infini, la plus vive est celle de la mort. Nous aimons la vie, et, à quelque prix que ce soit, nous la voulons conserver. A une mort prompte et douce, le malade préfère la continuation indéfinie de ses incurables souffrances; le prisonnier, la prolongation de la plus dure captivité ; le malheureux, celle de ses misères et de ses vains labeurs sans cesse renouvelés.

.... Qu'on me rende impotent,
Cul-de-jatte, goutteux, manchot; pourvu qu'en somme
Je vive, c'est assez [1].

C'est qu'en effet les peines et les ennuis de la vie présente en auraient trop souvent dégoûté les hommes. C'est un devoir de

1. La Fontaine, édit. de Ch. Lahure, t. I, p. 35.

les affronter, et nous sommes ici-bas pour les subir avec courage, je le sais; mais la raison, qui nous enseigne le devoir, parle-t-elle toujours assez haut? Dieu a voulu que, même en méconnaissant sa voix, nous ne puissions pas violer son ordre; il nous a attachés à la vie par le plus fort de tous les liens sensibles.

3. Voilà le présent assuré; mais l'avenir ne l'est pas. La mauvaise saison succédera à la bonne, et la disette à l'abondance. La fortune est changeante, et l'homme imprévoyant. Aussi bien, la prévoyance n'est-elle pas pleine de soucis, et que sais-je d'ailleurs si je vivrai demain? Ainsi je parle, mais la nature, plus forte que mes vains raisonnements, et prévoyante pour moi qui ne le suis pas, m'inspire d'amasser et de thésauriser. Elle fait que je trouve du plaisir à acquérir et à posséder, même sans user. L'avarice est la meilleure preuve que l'on puisse donner de ce penchant, parce qu'elle en est l'excès, et que les principes de notre nature se marquent d'autant mieux, avec leurs caractères propres, que leur développement est plus exclusif et plus extrême. Or, toute la joie de l'avare est concentrée dans la possession de son trésor. Ce n'est ni l'usage, ni la considération des avantages que donne la richesse qui l'y attache; son plus vif chagrin serait d'en distraire quelque chose. Posséder lui suffit; il est heureux, pourvu qu'il garde. Ce n'est aucun calcul qui le décide; c'est cette chose aveugle qu'on nomme l'instinct.

XIII

DES SENTIMENTS ET DES PENCHANTS QUI PROTÉGENT LA VIE INTELLECTUELLE ET MORALE.

L'âme est supérieure au corps; elle a une destinée plus haute, dont la conservation du corps n'est, dans la vie actuelle, que la condition subordonnée; c'est la découverte du vrai et la pratique du bien. L'homme est fait pour la science et pour la justice, et il ne peut vivre sans un peu de l'une ou de l'autre. Or, ni le travail de l'esprit, ni l'obéissance au devoir ne sont chose aisée. Nous pouvons, entraînés comme nous le sommes si facilement à la poursuite des biens inférieurs et emportés par les plaisirs des sens, méconnaître la nécessité de la science, oublier la sainteté du devoir; la volonté peut fléchir dans la recherche difficile de l'une, dans la pratique toujours laborieuse de l'autre. Alors, l'être intelligent et moral se dégraderait et périrait en nous; l'œuvre de Dieu serait détruite dans sa meilleure part. Il a fallu, pour prévenir cette honteuse maladie de l'ignorance et empêcher de s'étendre les plaies dangereuses du vice, que la science et la vertu nous fussent rendues aimables par le sentiment. Aussi, la Providence a-t-elle doué ces nobles choses d'un attrait moins puissant peut-être, mais plus doux que celui des objets qui passionnent le corps; elle nous y pousse et nous y attache par des plaisirs moins vifs, mais plus délicats, plus purs et plus durables que tous ceux qui naissent de nos sens.

1. « Tous les hommes ont un désir naturel de savoir. » C'est ainsi qu'Aristote signale, au début de la *Métaphysique*, le principe instinctif qui provoque, anime et soutient toutes les grandes entreprises scientifiques. L'inconnu, le mystère nous pique et

nous irrite. Ignorer est un tourment : savoir et se rendre compte est une jouissance. Curiosité, c'est le nom de ce désir ; il a ses degrés ; ses objets sont très-divers en nature et en valeur ; il s'abaisse quelquefois aux plus indignes, comme il peut se porter aux plus sublimes. Mais, vif ou faible, et bien ou mal dirigé, il n'est personne qui ne le ressente. C'est déjà lui qui s'exprime par ces questions multipliées dont les enfants nous obsèdent sans relâche ; c'est lui encore qui stimule l'activité indiscrète et puérile des chercheurs de nouvelles ; c'est lui enfin qui soutient le savant dans ses veilles, et l'anime soit à la recherche des antiquités de l'histoire, soit à la solution des problèmes, soit à la découverte des secrets de la nature. Chacune des sciences que le génie de l'homme a créées est en effet un de ses produits et un de ses aliments. Il est d'ailleurs pur de tout calcul comme tous les vrais et primitifs penchants de notre constitution sensible ; la science a, Dieu merci, plus d'un serviteur déterminé qui ne la cultive que pour elle-même ; il semble même, comme l'a dit encore admirablement Aristote, que sa dignité croît à mesure qu'elle est plus stérile en profits et plus éloignée de la pratique. Que valent d'ailleurs les médiocres honneurs ou les minces profits que la science apporte, au prix des peines qu'elle coûte? Si c'est calcul que la recherche patiente de la vérité, il faut convenir que le calcul n'est pas habile ; un égoïste un peu éclairé eût préféré la paresse et le repos à un gain si pénible et si chanceux à la fois.

Comme la douleur de la faim provoque et met en jeu l'activité corporelle, ainsi le déplaisir de l'ignorance donne le branle à l'esprit, le fixe tout entier, quelquefois avec une puissance extraordinaire, sur l'objet inconnu. Voyez ce géomètre préoccupé d'un problème ; il n'a d'yeux que pour ses figures et d'oreilles pour rien. En vain mille causes extérieures tentent de le distraire, il les repousse comme des sollicitations importunes, et retourne après de courtes absences à l'objet de sa méditation opiniâtre. Bientôt la difficulté s'éclaircit, et l'attention redouble, avivée par l'espoir d'une solution déjà entrevue ; se découvre-t-elle enfin tout entière? la joie est au comble. Tel est le phénomène bien nommé *attention involontaire*. La volonté en effet n'y est pour rien ;

au contraire, nous voudrions, en pareil cas, tourner l'esprit ailleurs, qu'il y faudrait un effort, et que cet effort demeurerait souvent sans succès, la pensée revenant d'elle-même avec obstination à cet objet qui l'attire. Absorbé par un livre où la curiosité habilement excitée est savamment soutenue, le lecteur s'y oublie et en néglige le soin de ses affaires ou de ses devoirs; au lieu que la concentration volontaire de l'esprit est une fatigue, cette activité spontanée de l'intelligence est un plaisir; parce que nous avons donné celle-ci librement, nous la retirons aussi, quand il nous plaît; mais celle-là va toute seule, déterminée par la peine, entretenue par le plaisir; et il faut, pour y mettre un terme, que la satiété arrive et que le dégoût s'en mêle.

Le désir de connaître, et cette activité qu'il détermine, sont de tous les âges. Mais dans l'enfance seulement, il provoque, avec ces questions incessantes par lesquelles il se trahit alors, un mouvement spécial de l'esprit, je veux dire un acte spontané d'adhésion à la parole d'autrui et à toute assertion appuyée, soit de l'autorité de l'âge, soit de toute autre supériorité, réelle ou apparente, et quel qu'en soit le signe, exact ou trompeur. C'est là ce qu'on appelle l'*instinct de crédulité*. Il était nécessaire à l'enfance, qui ayant beaucoup à apprendre, peu de temps et point du tout de force pour examiner, devait croire sur parole; substituez à cette crédulité naïve de l'enfant un peu de la méfiance soupçonneuse de l'âge mûr, l'éducation est impossible : *oportet discentem credere*. Au delà de l'enfance, la crédulité n'était plus nécessaire, et elle pouvait devenir nuisible; aussi ne lui survit-elle pas. Il n'en demeure de trace, après les premières années de la vie, que dans l'esprit ignorant du peuple qui, du côté des lumières, est condamné à une éternelle enfance.

Les connaissances les plus solides sont de peu d'usage, si elles restent exclusives Il ne faut pas que l'esprit gagne seulement en profondeur, mais aussi en étendue; il faut que toutes ses facultés reçoivent une culture égale et mesurée. La Providence a encore pourvu à cela, en nous inspirant l'amour de la nouveauté. Le nouveau plaît, par cela seul qu'il est nouveau; l'objet le plus digne de notre curiosité, l'étude la plus attrayante, le plus ravis-

sant spectacle finit par lasser, s'il se reproduit trop souvent. Et, alors, nous aimons à changer de spectacle, d'étude et d'objet, fût-ce pour troquer le meilleur contre le pire. L'intelligence trouve son compte à cette mobilité de nos goûts ; elle s'enrichit de nouvelles idées, grâce à la variété d'applications que cette heureuse inconstance détermine.

Que dirai-je? il n'y a pas si petite faculté de l'esprit dont l'exercice libre et facile ne soit la source d'un plaisir qui en entretient l'activité. « Les perceptions de nos sens, dit Aristote au lieu déjà cité, nous plaisent par elles-mêmes, indépendamment de leur utilité, surtout celles de la vue.... C'est que la vue nous fait, mieux que tous les autres sens, connaître les objets, et nous découvre un grand nombre de différences. » Nous aimons à saisir les ressemblances des choses, à trouver les lois des phénomènes ; un penchant naturel nous entraîne à généraliser et à induire, fût-ce à l'aventure, et c'est ce qui fait le danger si souvent signalé et si rarement évité des analogies. La joie d'Archimède, parcourant nu les rues de Syracuse, après une découverte, est une fable vraisemblable, si toutefois c'est une fable. Ajoutez encore à tous ces mobiles de l'esprit les exquises délices que porte avec soi la culture des beaux-arts et des lettres et la contemplation assidue de leurs chefs-d'œuvre.

2. C'est par de semblables attraits que Dieu nous attache et nous invite au bien, qu'il nous diminue l'effort du sacrifice et nous allége la fatigue attachée à la pratique du devoir. D'abord, c'est un fait assez connu que, toutes les fois que nous avons bien agi, nous en ressentons une joie intérieure, pleine de douceur et de calme ; coupables, au contraire, nous trouvons une première punition dans les angoisses du remords. Mais pour repousser par sa laideur, le crime n'a pas besoin d'être consommé. L'idée seule d'un de ces forfaits abominables que la loi punit des derniers supplices nous fait frémir et trembler, et d'avance nous pénètre d'horreur ; c'est au point qu'il nous faut reconnaître au criminel, si ce n'est une sauvage apathie, une sorte de déplorable courage, pour avoir surmonté les plus puissants et les plus sa-

lutaires dégoûts de la nature humaine. Par contre, la vertu nous sourit, même en idée ; les plus vicieux font des projets de bonne conduite, où ils se complaisent, comme dans les plus riants de leurs châteaux en Espagne.

Mais la laideur du vice et la beauté de la vertu nous frappent surtout et nous passionnent profondément dans les actions des autres. Le sentiment prend alors les noms d'estime et de mépris. Mettez en présence d'un de ces nobles dévouements qui honorent l'humanité, une assemblée composée des éléments les plus divers, de bons et de méchants, d'ignorants et de cultivés, de jeunes et de vieux; vous les verrez tous s'émouvoir unanimement, et leur admiration, portée quelquefois jusqu'au plus haut degré de l'enthousiasme, se trahir par des applaudissements et des larmes. Autant ils en eussent fait au simple récit de l'action, autant la foule en fait tous les jours au théâtre, maudissant le coupable que la fiction du poëte lui présente, et accompagnant de ses vœux le héros généreux et honnête. Ainsi, la Providence a doué d'une inévitable force de sympathie tout ce qui est noble et bon. Elle ne permet pas que les cœurs même vicieux échappent à l'empire de ce sentiment : ce qu'ils admettent pour eux-mêmes, ils le méprisent dans les autres, et ils rendent à la justice qu'ils violent un hommage forcé, par leur admiration involontaire pour ceux qui la respectent.

L'estime s'exprime par la louange, et le mépris par le blâme. Or nous ne craignons rien plus que le blâme d'autrui, et rien ne nous flatte si doucement que la louange. Dès l'enfance, nous aimons qu'on nous loue, et le blâme des autres est pour tout le monde, à tout âge et par lui-même, un vif déplaisir et une punition. L'appât du suffrage public a certainement déterminé plus de bonnes actions que la vue pure et simple du devoir ; la peur du mépris en a peut-être empêché plus de mauvaises que toutes les menaces de la loi. Ce n'est plus ici, du reste, l'amour de la vertu pour sa beauté propre ; c'est l'appétit de la louange pour elle-même, c'est l'ambition de la renommée, la soif de la réputation et, dans un ordre plus élevé, de la gloire. L'instinct en est si aveugle qu'il trouve à se satisfaire des éloges les plus grossiers

et les moins mérités. Voulez-vous conduire les hommes; louez très-haut et très-fort les qualités qu'ils ont, et celles même qu'ils n'ont pas. Excessives, vos louanges n'en seront que plus douces à celui qui les recevra. Tombent-elles sur quelques-unes de ces qualités à la possession desquelles, la nature ayant tout fait, nous n'avons aucun mérite, sur la beauté du visage ou sur les dons de l'esprit, par exemple, on les acceptera avec autant d'empressement, on les recherchera avec autant d'ardeur que si elles s'adressaient aux vertus les plus difficiles. On tire vanité des plus puérils avantages; on jouit même d'entendre admirer en soi des qualités imaginaires dont on se sait dépourvu. Paraître est tout; pour ce qui est d'être, on s'en passe aisément. On désire les applaudissements, non pour la supériorité réelle qu'ils attestent quelquefois, mais pour eux-mêmes. Et cette passion est égoïste et exclusive; aux gens qu'elle possède fortement, il semble que personne autre qu'eux-mêmes ne doive être loué, honoré, applaudi; les louanges qu'on donne aux autres les blessent; c'est comme un vol qu'on leur fait, une partie de leur bien qu'on leur dérobe. Ne voyez là du reste qu'une déviation d'un des meilleurs principes de notre constitution sensible; je le signale par ses côtés ridicules et par ses excès, pour en mieux marquer le caractère irréfléchi. Mais, mise à sa place, contenue dans les bornes de la tempérance, et surtout dirigée à la renommée solide et à l'éloge de bon aloi, cette passion est le principe des plus grandes actions.

Parlerai-je, à côté de ces penchants profanes, du grand mobile de la vie sainte, de l'amour de Dieu? Notre raison connaît Dieu et notre sensibilité l'adore. De toutes les affections humaines, voilà assurément la plus sublime par son objet, la plus légitime aussi et la plus capable de remplir, je ne dis pas les âmes vulgaires, mais les cœurs d'élite, celui d'un Fénelon, par exemple. Faut-il qu'un si juste et si noble amour soit sujet au déréglement? Les mystiques en sont un exemple; ils ont donné toute leur âme à cet instinct suprême du divin; ils ont décrit avec une éloquence incomparable les délices de ces intimes contemplations et les ravissements de l'extase. C'est là qu'il faut chercher l'histoire de ce

principe, les marques de sa puissance, et aussi se donner le spectacle de ses excès.

Ce serait ici le lieu de parler du beau, si, comme nous le pensons, le fait psychologique que ce mot désigne, n'est que le résultat complexe du concours de l'intelligence et de la sensibilité dans certains actes. L'homme, en sa qualité d'être raisonnable, est capable de connaître le vrai, de mesurer la force, de démêler l'appropriation savante des moyens à la fin dans les œuvres de la nature ou de l'art, d'apprécier l'harmonie et l'ordre, de distinguer le bien du mal. Mais en même temps qu'il connaît tout cela, il en jouit aussi, quand il rencontre ces choses portées à un certain degré de perfection; il se passionne pour la vérité, il admire une puissance plus qu'ordinaire, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral; il goûte l'harmonie en toutes choses; la vue d'une machine habilement construite, et, plus encore, celle de l'admirable économie de l'univers le charme; un grand dévouement l'enthousiasme, et le spectacle du bien, accompli avec persévérance, lui est une source de délices. Alors, et seulement alors, il dit de chacune de ces choses qu'elle est belle et quelquefois sublime. Otez ces mouvements de la sensibilité, nous serons encore capables de connaître ce que nous connaissons : mais les mots qui expriment le sentiment de la beauté disparaîtront de nos langues. Qu'est-ce donc que le beau? c'est, dans les choses, tantôt l'ordre, tantôt la puissance; dans les actions des hommes, ou la force ou la générosité, une qualité ou une autre, dépassant la mesure ordinaire dans laquelle elle est contenue; c'est tout cela goûté en même temps que connu; c'est la perfection sentie. Telle est du moins la doctrine que nous livrons, faute d'espace et d'à-propos pour une discussion approfondie, à la méditation et aux critiques des esprits réfléchis.

XIV

DES AFFECTIONS SOCIALES ET DES AFFECTIONS DE FAMILLE.

Il est aujourd'hui bien facile de démontrer sans réplique les avantages de la société, et de justifier le fait de son existence. Ce que ne pourrait pas un seul, plusieurs le peuvent. La société est la condition du progrès. Elle est un milieu nécessaire au développement de la moralité humaine. Voilà ce que nous voyons clairement et ce que l'expérience confirme tous les jours. Mais, avant cette expérience, l'homme, supposé barbare et vivant dans l'isolement, était-il capable de tous ces beaux raisonnements qui nous coûtent si peu? Est-ce la vue des misères de l'état barbare et le pressentiment des avantages de l'union, qui ont décidé les hommes, d'abord dispersés, à s'assembler en sociétés et en familles? S'il en était ainsi, comment n'y aurait-il dans les plus antiques traditions aucune trace de l'état primitif d'isolement, puisque la raison est si tardive? Comment la société n'aurait-elle pas passé par une suite de formations et de destructions successives? Le raisonnement en effet ne conclut pas toujours de la même façon, et dans le calcul des profits et des pertes, des avantages que la société apporte et des sacrifices qu'elle exige, c'est tantôt du côté de ceux-ci, tantôt du côté de ceux-là qu'aurait penché la balance. Selon le résultat, la société se serait formée ou elle aurait été différée; formée, elle se serait dissoute pour se refaire. Mais non; la société est un fait aussi ancien que le monde, et l'état primitif est un roman inventé au dix-huitième siècle. Partout où il y a eu des hommes, et dès l'antiquité la plus haute, on les voit réunis et associés. C'est que Dieu n'a pas laissé à notre tardive raison le soin de concevoir, et à notre faible volonté la tâche de fonder une si nécessaire institution. C'est

sous l'empire d'un instinct, antérieur à la réflexion, plus fort et plus droit qu'elle, que la société se forme; formée, c'est encore par des instincts appropriés qu'elle est maintenue, organisée, défendue. Qu'elle commence ou non par la famille, cela importe peu; mais je dirai d'abord quelques mots de cette petite société qui subsiste, en tous cas, dans la grande.

1. Autant il y a de relations des membres de la famille entre eux, autant il y a d'affections spéciales qui les unissent et les portent à se rendre mutuellement les services qu'ils se doivent. De plus, elles se proportionnent exactement en vivacité à l'importance de ces services. A ce compte, l'affection paternelle devait être et elle est en effet de beaucoup la plus puissante, nul n'ayant plus grand besoin de secours que l'enfant; et pour cela, cette affection mérite d'être distinguée entre toutes les autres et citée comme exemple.

Qu'y a-t-il de plus fragile que la vie d'un petit enfant? et quoi de plus pénible que les soins assidus qu'elle réclame? Cependant, aucune mère ne recule devant la tâche laborieuse de la première éducation. Ce n'est pas le mérite de l'enfant qui l'y détermine et l'y soutient; à cet âge, il n'en peut guère avoir que d'imaginaires, et l'affection devance ou crée le mérite. Ce n'est pas l'intérêt; car quelle comparaison y a-t-il à faire entre les fatigues du dévouement maternel, et le problématique profit qu'elles rapporteront peut-être, si une mort prématurée, si l'ingratitude de l'enfant ne le rendent pas nul tout à fait? Ce n'est pas enfin le devoir; il ne parle pas toujours si haut et n'est pas si universellement écouté; d'ailleurs, le vice comme la vertu et l'étourderie comme la sagesse subissent l'empire du sentiment maternel. C'est donc l'instinct qui est la source de cette tendresse si profonde et de cette infatigable sollicitude. Reconnaissez-le du reste à ce signe, qu'il est aveugle. L'enfant le plus difforme est toujours, aux yeux de sa mère, le plus beau; du moins, si les défauts sont trop visibles pour que l'amour maternel même se les déguise, on y trouvera ailleurs de suffisantes compensations; faute de qualités réelles, on en prêtera à l'enfant disgracié d'ima-

ginaires, et on fera toujours en sorte que tout compté, il soit le meilleur des enfants.

2. La grande société se forme sous l'empire d'un instinct très-général qui pousse l'homme vers l'homme, et lui fait trouver du plaisir dans le voisinage de ses semblables, abstraction faite de tout intérêt actuel, et lors même qu'il n'en attend aucun secours et n'en peut tirer aucun profit. La solitude nous pèse; elle double la peine de la captivité. Les habitations des hommes s'agglomèrent sur le même point d'un vaste territoire; et partout il y a des lieux de réunion où la foule afflue sans utilité pour personne, et pour le seul plaisir de se trouver ensemble. L'homme est donc un animal sociable par instinct et non par raison; il ne marche qu'en troupes; de ces troupeaux, qui sont des tribus, se forment peu à peu des peuples et des nations, et, avec le progrès de la civilisation, l'association grandit toujours.

L'harmonie est nécessaire au maintien des sociétés; il ne faut pas que les contrastes y soient trop durs; il faut une certaine similitude de mœurs et d'usages, et une certaine égalité de dispositions sensibles entre les individus qui vivent ensemble. C'est à établir cette égalité et cette similitude que vont les instincts d'imitation et de sympathie. L'homme est naturellement imitateur. Nous prenons le ton, l'accent, les manières des gens avec lesquels nous vivons; et un enfant apprend plus par l'exemple que par les règles et les raisons. Même, chez lui, l'imitation est une source de plaisirs, puisqu'elle est le fond de beaucoup de ses jeux. D'un autre côté, tous les sentiments humains, manifestés au dehors, sont contagieux, et augmentent à mesure qu'ils sont partagés par plus de gens. Joyeux, je sens ma gaieté diminuer, si je rencontre des visages tristes, et triste je m'égaye au milieu de personnes joyeuses. Chacun éprouvant de même les effets de cette contagion, il s'établit ainsi, dans les réunions des hommes, entre les dispositions sensibles originairement les plus diverses, une sorte d'équilibre sans lequel l'association ne pourrait subsister. C'est cette loi de sympathie qui fait l'enthousiasme d'un nombreux auditoire, entendant un discours que chacun à part eût

écouté froidement; c'est elle qui donne aux émotions populaires une si redoutable puissance. La sympathie, du reste, ne se réduit pas à égaliser des sentiments discordants, elle porte les hommes à s'entr'aider. Le spectacle de la misère d'autrui m'attriste et m'apitoie; en la soulageant, je me sers moi-même; et cette charité instinctive supplée souvent au défaut d'une charité plus réfléchie, et partant plus méritoire.

Dans toute société, il y a et il doit y avoir des rangs. Tout le monde, en effet, n'est pas appelé au même rôle; la tâche commune est répartie, et chacun, selon les circonstances où le hasard l'a fait naître et le développement de ses facultés, en prend une part différente. Comment, si les rôles sont distincts, les positions seraient-elles égales? Il ne le faut pas, et, nous le voudrions, que nos penchants s'y opposeraient. Il y en a, en effet, un certain nombre qui pourvoient à l'organisation des sociétés, à la répartition des rôles, et ensuite au maintien des distinctions ainsi créées. D'abord, toute supériorité est l'objet de nos désirs. Nous souffrons de nous voir surpassés en quoi que ce soit; nous jouissons de l'emporter sur les autres, même par des qualités puériles. Les distinctions, les honneurs, les titres et le rang, tous les signes d'une supériorité quelconque, sont convoités en secret par ceux-là même qui, publiquement, en affectent le dédain. Et par ce principe excellent d'émulation, l'homme tend sans cesse à se perfectionner et à s'élever en même temps que la société à s'organiser. Mais il y a un genre de supériorité qui a le don d'exciter particulièrement la convoitise des hommes : c'est le pouvoir. Commander, même aux forces aveugles de la nature, tenir en ses mains une grande puissance et la diriger à son gré, c'est déjà un vif plaisir. Il est plus vif encore, quand c'est par des volontés intelligentes qu'il nous est donné de faire exécuter nos ordres, gouverner des hommes est pour tous une jouissance, et pour quelques-uns un ardent besoin. Une âme un peu haute y sacrifie volontiers richesses et repos. Ce désir possède en quelque degré tous les hommes, parce qu'il n'y en a pas qui n'aient à exercer sur quelques-uns de leurs semblables une sorte d'autorité; dans la famille, dans les assemblées grandes et petites,

dans l'État surtout, il faut des chefs qui commandent, des têtes qui pensent et des bras qui exécutent. Porté à son degré le plus haut, ce désir est l'ambition. Comme les meilleurs penchants de notre nature, il a ses excès; le pouvoir peut dégénérer en tyrannie. C'est pour cela sans doute que la Providence a mis en nous comme un contre-poids de l'ambition, l'amour de l'indépendance. Le seul nom de liberté passionne et soulève les peuples. La captivité est un dur châtiment, et dussions-nous n'en pas faire usage, nous aimons à avoir la libre disposition de notre personne et de nos actes. Tel homme qui, libre de le faire, ne serait jamais sorti de sa ville natale, se regardera comme puni si on lui impose par contrainte l'immobilité qu'il gardait volontairement.

Dans l'état de division où sont encore les peuples, et où ils demeureront longtemps, dans le partage réel et nécessaire aussi de chaque peuple en associations plus petites qui travaillent, chacune à son rang et à sa façon, à l'accomplissement de la tâche commune, il est bon que tout homme porte un intérêt particulier à l'association dont il est membre, et surtout au pays dont il fait partie. Et quel est celui qui ne se sent en effet touché de ce qui élève ou abaisse, de ce qui sert ou blesse sa corporation ou son pays? Le soldat s'enorgueillit des hauts faits de son régiment, le juge des vertus de la magistrature, tout homme des choses glorieuses accomplies par le peuple auquel il appartient, et des grands hommes qui ont illustré ce peuple. Qui ne se sent piqué d'une épigramme contre son pays? Que l'affection dont il s'agit ait pour objet un collége ou un cloître, une province ou une corporation, un parti ou une nation, elle est toujours la même; l'étendue de l'objet varie, mais la nature du sentiment ne change point. Toutefois, à mesure que l'objet s'étend, ce sentiment, le même au fond, s'élève et s'ennoblit. L'esprit de corps est souvent une passion étroite et mesquine; le patriotisme est toujours une noble passion.

Enfin, c'est encore pour la sauvegarde des sociétés, c'est pour mettre les classes supérieures, que la diversité nécessaire des aptitudes et des rôles institue, à l'abri de l'injure qui partirait des

rangs inférieurs, que la nature nous a inspiré de respecter instinctivement les dignités, le haut rang, et tout ce qui en est le signe. On nous a démontré de toutes façons l'égalité des hommes, et le principe de l'égalité a passé dans nos lois. Mais cette égalité est une égalité de droits et de devoirs, qui n'empêche pas l'inégalité des talents, des fortunes, des rangs; et fort heureusement tout ce qui prime, tout ce qui dépasse en quelque chose le vulgaire a le don d'imposer aux autres hommes et de les tenir en respect.

VOLONTÉ.

XV

CARACTÈRES PROPRES ET ATTRIBUTS DE LA VOLONTÉ.

1. Je veux mouvoir mon bras; il se meut. Dans ce fait bien simple, il faut pourtant distinguer deux éléments : d'une part, le mouvement du bras, qui est l'effet; d'autre part, la résolution volontaire, qui est la cause. L'un s'accomplit dans l'étendue; il est une modification de mon corps; c'est par la vue, c'est par le toucher des objets que l'organe rencontre en se mouvant, que je l'aperçois et que je le mesure; ou si, même dans l'obscurité et dans le vide de l'air, je continue d'en être informé, c'est par une sensation spéciale, résultant de l'état de tension de mes muscles, et que j'ai, par induction, associée au mouvement de l'organe; c'est, comme on dit, par le sentiment de l'effort. L'autre élément du même fait, la résolution, est au contraire tout interne et purement psychologique; c'est la conscience seule qui en témoigne, et qui en apprécie l'énergie, le sens, la durée. L'action extérieure suit la résolution et en provient, mais elle ne la constitue pas. La résolution aurait pu être prise, sans que l'action suivît, si le bras, par exemple, eût été frappé de paralysie ou fixé par des chaînes; elle demeurerait cependant entière, et n'y perdrait que la dénomination purement extrinsèque d'efficace. Or, c'est le fait seul de la résolution, circonscrit dans le cercle de la conscience, qu'il s'agit d'étudier ici.

Cette résolution, je l'ai prise, sachant que je pouvais ne pas la prendre; je la continue, sachant que je pourrais l'interrompre,

ou je l'interromps, sachant que je pourrais la continuer. Commencée, je l'arrête; ou suspendue, je la poursuis et l'achève. J'en suis l'auteur, et j'en demeure le maître, tout le temps qu'elle dure. Au contraire, je ne suis que le sujet et comme le théâtre de mes sentiments et de mes pensées. La peine et le plaisir m'affectent, sans que je les produise, sans que je puisse ni les éviter, s'ils m'arrivent, ni les appeler, s'ils me fuient; tout au plus, m'est-il permis d'y donner les occasions, et de réunir, bien souvent sans succès, les circonstances, connues de moi par expérience, dans lesquelles ils ont coutume de naître. Je les subis, je ne les fais pas. De même de mes pensées. Je ne puis que les éclaircir par l'attention, quand elles se présentent, mais je ne leur donne pas naissance. Il faut que je les prenne comme elles viennent, et je ne suis pas maître de ne pas percevoir ce qui frappe mes yeux, d'écarter le souvenir importun qui m'obsède, ou d'exciter le souvenir qui m'échappe, de résister à l'évidence des raisons, ou de comprendre ce qui me passe. Pensées, peines et plaisirs, tout cela se produit donc en moi, sans moi, bien souvent en dépit de moi. C'est qu'en effet c'est mon intelligence qui pense en moi; c'est ma nature passionnée, qui, en moi, jouit ou souffre, malgré moi, tandis que c'est moi-même qui veux.

Cette différence en amène, ou plutôt elle en suppose une autre plus profonde. Il a été déjà constaté qu'en général nous n'atteignons les causes que par leurs effets, seuls directement observables, et en les induisant de ceux-ci. C'est invariablement de cette façon détournée que nous saisissons, dans la nature, ce qu'on appelle les agents physiques. Les corps tombent, l'aiguille aimantée se dirige vers le pôle; voilà ce que nous apprend l'expérience. Nous en concluons qu'il y a dans les corps une certaine force, attraction ou pesanteur, qui détermine, dans de certaines conditions, la chute des graves; qu'il y a dans la terre une puissance attractive, qui agit parallèlement au méridien, et que l'on nomme magnétisme. Mais il se pourrait que ces causes supposées fussent des chimères de nos esprits. Il se pourrait même qu'il n'y eût pas du tout de causes dans la nature, et que

Dieu seul, partout présent, produisît par une action immédiate tout ce qui s'y passe. Et il en est de la sensibilité et de l'intelligence, sous ce point de vue, comme du magnétisme et de la pesanteur. J'ai conscience de penser et de sentir; je n'ai pas conscience de pouvoir sentir ou penser. J'aperçois le sentiment et l'idée; la faculté qui produit l'un et l'autre, je la conçois. Quand elle agit, je la suppose : après qu'elle a cessé d'agir, je ne crois à sa persistance en moi que sur la foi de l'induction; et si, faute d'occasions, elle ne fût jamais entrée en exercice, je n'aurais jamais soupçonné que je la possédasse. La sensibilité et l'intelligence, en tant que causes ou facultés, se dérobent donc à nos esprits; nous ne les voyons qu'au travers de leurs produits, et manifestées par eux.

Au contraire, dans l'acte de vouloir, je saisis d'une même vue immédiate, j'embrasse d'une même aperception directe et intuitive, et le phénomène et sa cause, et la force et son produit, et l'acte et le pouvoir d'où il émane. Quand je veux mouvoir mon bras, non-seulement je me sais la cause de cette résolution au moment où je la prends, et de cette action, pendant que je l'exécute, mais encore, avant de prendre celle-là et d'exécuter celle-ci, je savais que j'étais capable de me résoudre à l'une et d'accomplir l'autre; et de même, après l'action, rentré dans le repos, je sais que je suis capable encore de vouloir la même chose autant de fois qu'il me plaira. Je sais en général, indépendamment de toute expérience que j'en pourrai faire, et avant même tout essai de mon libre pouvoir, que je suis une force et une cause capable de se porter à toutes sortes de résolutions, et de vouloir, sinon de faire toutes sortes d'actions. Cette force qui a conscience de soi, en tant que force, et qui est moi-même, c'est ce que j'appelle ma volonté. Je n'ai pas attendu, pour me l'attribuer, que j'en eusse fait usage; et je n'ai pas besoin de recourir à l'induction pour imaginer qu'elle me reste, alors qu'elle sommeille. Je l'aperçois aussi bien dans son absolue inaction, que dans le temps de son effort le plus énergique; j'en ai continuellement le spectacle; j'ai la conscience permanente de moi-même comme force, avant et après comme pendant l'action;

et quand cette conscience m'abandonne, ainsi qu'il arrive dans le sommeil ou dans l'évanouissement, toute la vie psychologique est comme suspendue avec elle. Aussi bien, l'aperception immédiate interne de la force personnelle par elle-même est la condition de la liberté, caractère essentiel de la volonté. Agir librement, c'est agir avec la conscience, non-seulement présente, mais préexistante à l'acte, du pouvoir de le produire. Un acte qui n'aurait pas été précédé, comme il est accompagné de cette conscience, d'abord ne serait pas libre, et ensuite, ne me suggérerait aucune idée, même indirecte, d'un pouvoir volontaire, inhérent à ma nature; car cet acte, il aurait été produit, il n'aupas été voulu; et cent autres de même nature ne m'en apprendraient pas davantage. La volonté est libre, parce que c'est une force qui a conscience de soi comme force, une faculté qui s'aperçoit directement, en tant que faculté, et indépendamment de ses effets; l'intelligence et la sensibilité ne sont pas libres, parce que ce ne sont que des causes supposées et indirectement conclues de leurs effets. Ou bien inversement, nous avons conscience en nous de la faculté même de vouloir, parce qu'il fallait qu'elle fût libre; nous n'avons pas conscience de la faculté de connaître ou de sentir, mais seulement du sentiment ou de la pensée, parce que nous ne devions pas être libres de penser et de sentir. La conscience qu'une force a de soi est à la fois la condition nécessaire et la condition suffisante pour que cette force soit libre.

Il résulte de cette opposition que la volonté est, comme dit Descartes, ce qu'il y a en nous de plus proprement nôtre, ou plutôt qu'elle est nous-même, et constitue, pour ainsi dire à elle seule, la personne humaine. Encore une fois, nous ne faisons ni nos sentiments ni nos pensées; nous les recevons, nous les subissons, nous y assistons en quelque sorte. C'est pourquoi la sensibilité et l'intelligence ne sont que nôtres, à peu près de la même façon et au même titre que notre corps. Au contraire, la volonté, c'est le moi. Par conséquent, dans l'énumération qui va suivre des caractères propres de la force personnelle, on trouvera tous les attributs distinctifs et constitutifs de la personne humaine.

2. Premièrement, la force personnelle est *une;* c'est à elle et à elle seule qu'appartient, dans la variété des éléments de notre nature, cette unité si manifestement proclamée par la conscience.

L'intelligence est réellement multiple : ce n'est pas une analyse purement fictive et nominale qui la distingue en facultés diverses, ayant chacune un rôle à part, un procédé propre et de certaines attributions. Ne sait-on pas que l'intelligence peut être partiellement abolie, comme il arrive dans les différents cas de folie ou d'idiotisme? N'a-t-on pas vu certaines maladies supprimer la mémoire, et l'homme agité par le délire de la fièvre ne perd-il pas la faculté de percevoir, tout en gardant celle de former les images qui assiégent son esprit? Sans aller chercher ces cas extrêmes, toutes nos facultés pensantes ne se développent pas toujours en proportion les unes des autres; au contraire, on n'en cultive une en particulier qu'au détriment de celles que l'étude n'exerce pas, et les autres s'affaiblissent d'ordinaire de toute la force que gagne celle-là. Si elles ne croissent pas et ne décroissent pas ensemble, si l'une peut être détruite ou passagèrement enlevée, tandis que les autres demeurent et survivent, nos facultés intellectuelles sont distinctes en réalité. L'unité de l'intelligence n'est donc qu'une unité nominale, collective, générique; c'est l'unité du commun caractère qui est en toutes nos idées, ou de la commune conscience à laquelle elles se rendent et dans laquelle elles se rencontrent, pour y être comparées et leurs rapports appréciés, de quelque part qu'elles viennent, de quelque source qu'elles dérivent, et par où qu'elles s'introduisent dans nos esprits, particulières ou générales, contingentes ou nécessaires, adventices, factices ou innées. Il en est de même de nos sentiments; leurs sources sont très-diverses, ainsi que leur nature; ils n'ont de commun que d'être tous des plaisirs ou des peines, et d'être éprouvés par une même conscience. Mais l'unité de la volonté est vraie; c'est l'unité d'une force qui ne se met dans aucun de ses actes, qui demeure indépendante de la diversité de ses effets, et qui persiste ou périt à la fois tout entière. Aussi la phrénologie, qui peut être reçue à chercher dans la diversité des organes cérébraux les siéges ou les signes sensibles de

nos facultés intellectuelles et de nos penchants, parce qu'ils sont divers et distincts en effet, la phrénologie ne saurait trouver, elle ne cherche pas, quand elle est sage, l'organe de la volonté. La volonté est comme on l'a bien nommée une force *hyperorganique*.

Secondement, la force personnelle est toujours *identique* à elle-même, et c'est d'elle encore exclusivement que la conscience affirme l'identité. Tandis que la matière de l'orgnisme s'écoule et se renouvelle, tandis que l'intelligence grandit ou décline avec l'âge, tandis que nos goûts et nos penchants donnent l'exemple d'une mobilité si frappante qu'elle a passé en proverbe, quelque chose est en nous de persistant et d'identique, qui fait que le même homme, de jeune devenu vieux, d'ignorant savant, de passionné et d'emporté calme et froid, est bien cependant le même, et à soixante ans, se souvient, se félicite ou se repent, est légitimement récompensé ou puni de ce qu'il a fait à vingt ans. Ce quelque chose qui ne peut être ni notre sensibilité mobile, ni notre changeante intelligence, que serait-ce, sinon la volonté, puisqu'il ne reste qu'elle? Et, en effet, on est plus ou moins intelligent, on est diversement et plus ou moins sensible; on n'est pas plus ou moins capable de vouloir selon ce qu'on pense, et selon ce qu'on aime. Il n'y a pas de degrés de cette puissance; entre ne l'avoir pas du tout, ou la posséder pleinement et absolument, il n'y a pas de milieu. Ce qui trompe ici, et ce qui donne à nos assertions un démenti apparent, c'est d'abord que le même homme, suivant les cas, déploie en fait plus ou moins d'activité; il est libre, et parce qu'il est libre, tantôt il s'abstient et tantôt il veut, et quand il veut, c'est avec persévérance et énergie ou faiblement et sans constance. Mais s'abstenant, il était capable de vouloir, et voulant, de s'abstenir; la force d'où émane cette activité tantôt énergique et tantôt languissante, est la même en soi dans le repos que dans l'action; ce qu'elle était avant l'action, elle l'est encore après; elle n'a ni grandi ni diminué; et dans ses plus longs intervalles d'inaction, elle contient en soi virtuellement autant de résolutions possibles qu'elle en produit de réelles dans ses instants de plus actif exercice. Ensuite et surtout, la volonté est, selon les âges et l'état des organes,

plus ou moins efficace; j'exécute maintenant sans peine des actions auxquelles je m'efforçais autrefois sans succès; c'est que mes membres se sont fortifiés et assouplis; mais ma volonté n'a pas pour cela changé; ces actions, je les commandais, dans mon impuissance, à mes organes encore débiles aussi énergiquement que je les commande, dans ma force, à mes membres devenus obéissants. En santé, je veux soulever un poids, franchir un fossé, et ce que je veux, je le fais; malade, je le veux encore, et aussi fermement; la seule différence, qui n'affecte en rien l'énergie de ma résolution, est que je ne le puis plus. Le paralytique qui veut mouvoir le membre frappé d'inertie, le captif étroitement enchaîné qui veut briser sa chaîne et ne le peut pas, ont-ils pour cela moins de volonté ? En deux mots, la puissance du vouloir ne se mesure pas à l'action, et la résolution la plus vaine peut être égale ou supérieure en énergie à la plus efficace. Active ou inactive, et bien ou mal servie, la force personnelle, la volonté reste identique; elle ne s'épuise ni ne s'augmente; elle n'a ni progrès ni décadence, parce qu'elle n'a pas de degrés.

Identique à elle-même dans le même homme, la volonté est, troisièmement, *égale* en tous les hommes. Ici encore, il ne faut pas se laisser prendre aux apparences. On parle souvent de la fermeté du caractère comme d'une qualité inégalement répartie entre les différents individus de l'espèce. Mais que signifie cela, sinon que tous les hommes ayant une égale puissance de vouloir, les uns font plus, et les autres moins d'usage de cette faculté qui leur est commune? La liberté de vouloir est aussi, et indivisiblemeut, la liberté de s'abstenir; partant, où l'un voudra, l'autre s'abstiendra. Celui qui veut avec force et ténacité ce qu'il a résolu passe pour un homme de caractère; celui qui le veut faiblement et qui se décourage vite est regardé comme un homme sans volonté; mais il ne tenait qu'à lui d'en montrer autant que l'autre; et même, en se retirant de la lutte, il a fait preuve d'une indépendance, moins bien employée peut-être, mais aussi parfaite que s'il avait continué le combat. La nature ne crée donc pas des caractères faibles et des caractères forts, comme elle crée des esprits vifs et lents, des sensibilités délicates

et d'autres épaisses; elle crée des volontés égales, c'est-à-dire également libres, et par une suite nécessaire, inégalement actives. Ce qu'on nomme l'énergie de la volonté ou la fermeté du caractère, c'est la somme des actions effectuées par chacun; cette qualité ne préexistait pas dans la volonté à ses actes; elle leur est postérieure et se mesure à leur constance et à leur nombre. C'est nous qui la faisons; elle augmente ou diminue à notre gré, et la volonté est précisément le pouvoir de la faire grande ou petite. Il faut tenir compte aussi, pour expliquer les variétés apparentes de la volonté, des inégalités de notre pouvoir; j'entends ici le pouvoir d'agir, qui dépend des organes. Selon que ceux-ci seront forts ou faibles, dociles ou rebelles, deux résolutions égales et également énergiques pourront paraître très-différentes au spectateur qui, les considérant du dehors, les juge à l'effet. Mais l'effort le plus énergique n'est pas toujours le plus efficace, ni par conséquent le plus visible; et il n'est pas rare que des âmes fortes se rencontrent dans des organisations débiles. Ainsi, divers par les talents, les aptitudes et les penchants, autant que par les visages, les rangs et les fortunes, les hommes ne sont égaux que par la volonté; mais par là, ils le sont rigoureusement. Cette égalité, la seule vraie, est aussi la seule bonne et la seule possible. C'est celle-là que les institutions modernes ont proclamée; l'égalité civile est en effet une égalité de droits et de devoirs; c'est pour chacun une égale responsabilité de ses actes devant la loi, c'est-à-dire un pouvoir égal et une obligation pour tous de vouloir le bien, dans quelque condition et à quelque rang que ce soit. La diversité toute extérieure des choses humaines s'évanouit en effet devant cette égalité intime que Dieu a établie entre les hommes, et que rien ne trouble. Tous les hommes se confondent dans la possession commune de ce titre inaliénable, la puissance de vouloir, et par un bon usage de cette puissance, celle de mériter. Toute autre égalité est chimérique en fait, impossible à instituer ou à maintenir, et, si elle était possible, serait mauvaise.

La volonté est, en quatrième lieu, *infinie*, capable de se porter à tout, inépuisable, infatigable. Quand je m'abstiens sagement

d'une tentative au-dessus de mes forces, c'est la faiblesse connue de mes organes qui m'y oblige; il m'était impossible de faire l'action à laquelle je renonce; il m'était facile de la vouloir. De même que je puis vouloir soulever un poids qui n'excède que d'un gramme la limite de mes forces musculaires, je puis vouloir remuer le monde. Après mille efforts employés à un acte pénible, la volonté demeure capable d'autant de résolutions pareilles; seulement, l'organe épuisé n'obéit plus. Il ne se peut pas d'ailleurs que la volonté ne soit infinie, puisque étant simple, elle ne peut nous appartenir ou nous manquer à demi. « La volonté, dit Descartes, ne consistant que dans une seule chose et comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire. » Il avait dit auparavant : « Je ne puis aussi me plaindre que Dieu ne m'ait pas donné un libre arbitre ou une volonté assez ample et assez parfaite, puisque je l'expérimente si ample et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble ici bien remarquable est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si grande que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite. Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue et grandement limitée, et tout ensemble, je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample et même infinie; et de cela seul que je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon, si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelque autre faculté qui soit en moi, je n'en trouve aucune qui ne soit très-petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue; en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui se trouvent

jointes avec elles et qui la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses, elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose, ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. »

Enfin, la volonté, toujours considérée en elle-même et limitée à la sphère tout interne de la résolution qui est son acte propre et immédiat, est *libre* d'une liberté insaisissable. On peut me charger de chaînes, réduire ma langue au silence et tout mon corps à l'impuissance. Mais aucune tyrannie n'a de prise sur ma volonté; aucune contrainte extérieure ne peut m'empêcher de vouloir ce que bon me semble, ou me forcer à vouloir autre chose que ce qui me convient. Dans le dernier degré de l'asservissement, l'homme peut protester encore, du fond de sa conscience, ne fût-ce que par la résignation, contre les puissances conjurées qui l'accablent; quelque chose demeure en lui de souverainement libre, qui ne relève que de lui et que rien ne dompte; il a l'empire absolu de soi-même et de ses résolutions intérieures.

XVI

DU RAPPORT DE LA VOLONTÉ A L'INTELLIGENCE ET AUX ORGANES. DE LA DÉLIBÉRATION ET DU POUVOIR.

Si l'on attendait ici un détail descriptif des opérations volontaires, comme il en a été donné un des facultés intellectuelles et des penchants sensibles, on aurait mal compris ce qui précède. La volonté est une; donc, il n'y en a pas d'analyse; on ne peut diviser que ce qui est multiple. La volonté est identique; donc, elle n'a pas d'histoire; il n'y a d'histoire que de ce qui change. On la découvre tout entière, avec tous ses caractères, dans le plus simple exemple; ce qu'on voit qu'elle est dans la production du mouvement de l'un de nos doigts, elle l'est en tous cas, partout et toujours, dans ses résolutions les plus puissantes et ses plus étonnantes créations, comme dans ses effets les plus ordinaires et dans ses actions les plus humbles. Toutes les diverses qualifications que les habitudes du langage permettent de lui imposer n'expriment que des caractères accidentels, extérieurs à la volonté même, et qu'elle tient soit de ses rapports variables, soit de sa relation constante aux autres éléments de la nature humaine. Quand nous aurons assigné ces rapports et dissipé les confusions verbales, permises au vulgaire, interdites au psychologue, auxquelles ils donnent lieu, l'étude de la volonté sera complète.

1. Une force libre, ayant conscience de soi, mais qui ne connaîtrait qu'elle-même, serait un être inutile et incompréhensible. Possédant la puissance de se résoudre, mais n'apercevant, pour se résoudre en effet, aucune raison, ou elle n'agirait point ou elle agirait au hasard et par pur caprice. Et encore, ce que

nous appelons un caprice, est-il toujours au fond une raison d'agir, mais petite et frivole. En un mot, la volonté suppose une intelligence qui l'éclaire ; et en fait, nos résolutions enferment invariablement au moins l'idée préalable de l'acte voulu, et très-souvent la connaissance du but de cet acte et le calcul de ses conséquences. Les idées, dans leur rapport avec la volonté pour laquelle elles sont ou des conseils ou des ordres, prennent le nom de motifs. La comparaison des motifs, quand il y en a plusieurs, l'appréciation souvent longue et réfléchie de leur valeur relative, c'est le fait de la délibération qui est, comme on le voit, une fonction de l'intelligence.

L'intelligence suggère à la volonté des motifs, avec le degré d'excellence au moins apparente de chacun ; après quoi, la volonté se décide librement, agit ou s'abstient, et si elle agit, préfère à son gré l'un quelconque des motifs aux autres, le pire au meilleur. Mais si c'est librement que la volonté obtempère ou se refuse soit aux ordres, soit aux conseils des motifs, c'est fatalement au contraire, c'est indépendamment de la volonté que naissent ces motifs qui l'obligent ou l'exhortent. Ils sont en nous le produit d'une activité spontanée, tout involontaire, que nous ne produisons nullement et que nous ne dirigeons qu'à demi. La volonté n'a point de prise directe sur l'intelligence, elle ne se sert pas, ainsi qu'on l'a cru souvent, des facultés de l'esprit, comme d'instruments qu'elle prendrait en main ; elle n'a sur ces facultés qu'un pouvoir détourné et restreint. Il importe de bien établir ce point trop souvent méconnu et qui est pourtant de conséquence : quand on aura compris que l'entendement est indépendant de la volonté, on sera bien près de comprendre que la volonté est réciproquement indépendante de l'esprit et des motifs, dont la prétendue influence a été de tout temps une arme pour le fatalisme.

D'abord, nous ne disposons pas de nos perceptions ; nous ne pouvons pas directement les produire ; nous les subissons, quand et comme elles viennent. Tout ce que nous pouvons, c'est disposer les circonstances qui ordinairement y donnent lieu ; c'est amener l'objet ou nous transporter vers lui, et tendre l'organe. Cela fait, la perception n'arrive pas toujours, et quand elle arrive, la volonté

n'a rien fait de plus qu'y fournir les occasions. C'est médiatement qu'elle a fait naître la perception; immédiatement son action ne s'est exercée que sur les membres : elle a dirigé l'œil ou disposé l'oreille; son pouvoir se borne là. Regarder, c'est vouloir voir; écouter, c'est vouloir entendre; mais ne voit pas et n'entend pas qui veut. J'ai beau écouter de toutes mes oreilles et regarder de tous mes yeux; je puis ne voir que la nuit et n'entendre que le silence, c'est-à-dire rigoureusement, ne point voir et ne point entendre.

Il en est de même de cette conscience prétendue volontaire qu'on nomme quelquefois réflexion. Il n'y a de volontaire, dans l'action de s'observer soi-même, que la disposition des circonstances extérieures et, pour ainsi dire, que l'attitude du corps. Je veux prendre sur le fait et fixer par une description l'opération d'une faculté de ma nature. Pour cela, j'arrange autour de moi ou je me représente en idée, si je ne puis en réalité les réunir, les circonstances connues de moi, dans lesquelles cette faculté se développe. J'écarte, par un artifice semblable, c'est-à-dire en éloignant leurs objets, les perceptions trop vives, qui viendraient, en compliquant le phénomène que j'étudie, m'en dissimuler les caractères, ou si je ne puis en éviter les causes, je ferme mes sens à leur action. Je cherche la solitude, l'obscurité, le silence. Alors, si le phénomène attendu se produit, la conscience m'en donnera une aperception plus nette et plus vive qu'elle ne fait dans le cours ordinaire de la vie, où il ne se rencontre que mêlé à cent autres et comme étouffé par le bruit des choses sensibles. Mais je ne l'aurai pas pour cela évoqué, et quand il naît sans mon intervention, il est hors de ma puissance de le fuir. Ainsi s'évanouit, à un examen attentif, la fausse distinction établie par les adversaires de la psychologie expérimentale, entre l'observation des sens, dont on reconnaît la possibilité, et l'observation de la conscience, que l'on déclare impossible. L'une et l'autre sont possibles ou impossibles en même temps, parce que le procédé est le même et également indirect dans les deux cas.

La perception fatalement née suscite, fatalement aussi, le souvenir ou la conception, celle-ci une autre et ainsi toujours. Seulement, entre les mille idées que chaque conception éveille con-

fusément dans la mémoire, la volonté peut quelque chose pour fixer l'esprit aux unes et le détourner des autres. L'artifice que nous employons le plus ordinairement pour cela consiste à répéter mentalement le mot qui exprime l'idée choisie entre toutes pour être méditée et éclaircie. Le mot en effet, une fois présent à l'esprit, demeure à la disposition de la volonté qui a une action directe sur l'organe de la parole et s'en sert pour agir indirectement sur la pensée, qui lui échappe. Voilà pourquoi la pensée est presque toujours une parole intérieure. Mais, quelle que soit l'efficacité ordinaire de cet artifice, il est impuissant contre l'importunité de certaines idées qu'une habitude ancienne ou un intérêt pressant rappellent sans cesse à l'esprit qui veut s'y soustraire, et qui, cent fois chassées avec effort, reviennent toujours à la charge et troublent opiniâtrément le cours que s'était fixé la réflexion. C'est une analyse superficielle que celle qui distingue deux sortes de mémoire, l'une active ou volontaire, l'autre involontaire ou passive. Pour que je veuille me souvenir d'un objet, il faut que déjà j'y pense, c'est-à-dire que je m'en souvienne, au moins imparfaitement et confusément. Parce que ce premier souvenir est confus, je veux l'éclaircir, et pour cela, je m'y arrête; parce qu'il est incomplet, je veux le compléter, et, pour cela, je tâche d'aviver en moi, par un effort d'attention, la partie qui m'en est présente, sachant que plus est nette et précise une conception, plus elle a de force pour exciter celles qui lui sont associées. Éclaircir un souvenir actuel, voilà tout ce que la volonté peut faire, et elle n'a de prise sur les conceptions absentes que par leurs alliées, à la condition que celles-ci soient déjà présentes. Ainsi, je songe à une personne connue de moi, mais j'en ai oublié le nom; pour le retrouver, je m'attache à rendre vive et forte la conception de la personne elle-même, de ses traits, de sa taille, de son visage; et lorsque, sous l'influence de cette représentation de plus en plus claire, le nom qui lui est lié me revient, je sens très-bien que c'est spontanément, par une sorte d'illumination soudaine, qui me surprend quelquefois à l'instant où je viens de renoncer à un effort impuissant pour me le rappeler. Donc, nous n'évoquons pas directement de

souvenirs; et si par la mémoire active, on entend autre chose que ce procédé détourné, on entend une chimère.

C'est fatalement encore que j'induis, c'est-à-dire que j'aperçois entre les choses ces analogies qui entraînent aussitôt l'irrésistible application du principe, intérieurement conçu, de l'uniformité des lois de la nature. Sans cela, comment se ferait-il que l'induction paraisse dès la première enfance? Enfin, qu'y a-t-il de plus spontané, de plus involontaire, de plus soudain que l'apparition en nous de ces principes, bien nommés *a priori*, qui se dégagent à propos d'une seule donnée expérimentale par une immédiate abstraction, et soumettent l'esprit, incapable de les dépouiller désormais à leur inévitable ascendant?

Dieu a sagement fait de ne point mettre l'entendement sous la dépendance de la volonté. Si, pour connaître, il eût fallu vouloir, la liberté du vouloir aurait rendu toujours possible, et la paresse de l'homme aurait causé souvent l'ignorance de certaines vérités indispensables à tous, et sans lesquelles l'homme n'est point ou périt. S'il eût été donné à la volonté de produire les idées, qui nous eût préservés de l'extravagance et de la folie? La vérité est, il ne faut pas que ce soit à nous de la faire: car alors, nous pourrions aussi bien la détruire ou, ce qui revient au même, la former à notre caprice. Il faut qu'elle subjugue par l'évidence l'esprit incapable de s'y soustraire, et qu'elle s'impose à la volonté, même rebelle, avec une autorité indéclinable. A cette impuissance où je me sens de la fuir, je reconnais la vraie vérité; son caractère est d'être plus forte que moi. Si, au lieu de la subir, je m'en pouvais croire l'auteur, qui me garantirait d'un incurable scepticisme? La personnalité prétendue de la raison, alléguée contre elle par ses plus redoutables ennemis, serait dès lors un fait, et, partant, un argument sans réplique contre la certitude de nos connaissances. Admirons donc, ici encore, cette suprême sagesse qui, en refusant à l'homme un funeste empire sur ses idées, le sauve du scepticisme, de la folie et de l'ignorance; et en lui accordant néanmoins le pouvoir d'intervenir efficacement, quoique d'une façon détournée et indirecte, dans leur formation, lui laisse en partie le mérite de sa

science, et par là, concilie en nous, avec la bienheureuse impossibilité de l'erreur pure et absolue, la possibilité d'un progrès personnel et méritoire. De ce pouvoir si indirect et si borné que l'homme possède sur son esprit, il abuse déjà; c'est de là que procèdent les extravagances des systèmes, par l'exclusion volontaire d'une partie de la vérité, et ensemble, par l'extension volontaire aussi, du peu que nous en savons à tout ce que nous en ignorons. « D'où est-ce donc, dit Descartes, que naissent mes erreurs? C'est, à savoir, de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles, étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le faux pour le vrai et le mal pour le bien; ce qui fait que je me trompe et que je pèche. » Que fût-il advenu, si ce pouvoir de la volonté eût été direct et sans bornes?

2. De même que la volonté devait être éclairée par une intelligence, il était nécessaire aussi qu'elle fût servie par des organes. Elle trouve en effet, dans la docilité ordinaire de ceux-ci, le moyen de produire au dehors des résolutions qui, autrement, seraient demeurées vaines et comme nulles; elle rencontre en même temps, dans l'imperfection de leur puissance, la limite et, pour ainsi dire, le contre-poids de son infinitude, et dans les résistances qui contrarient l'action des organes, dans la fatigue que l'action entraîne, dans la difficulté de l'effort qu'elle exige, la condition du mérite. L'empire de la volonté sur les organes qui lui obéissent constitue notre pouvoir; du pouvoir et du vouloir joints ensemble naît l'action.

Ce pouvoir n'est, du reste, ni très-grand ni fort ample. Déjà limité en lui-même, il ne s'étend pas à tout notre corps, les instruments du mouvement et ceux de la parole sont seuls soumis à la volonté; le reste lui échappe, et tous les organes qui servent à la vie, toutes les fonctions essentielles de l'organisme sont exceptées de notre pouvoir. Non-seulement pour que mes poumons respirent, que mon sang circule ou que mon estomac di-

gère, il n'est pas besoin que je le veuille; mais je voudrais même l'empêcher que je ne le pourrais pas. Reconnaissons encore ici la sagesse de la Providence. La vie eût été à chaque instant compromise, si les ressorts qui l'entretiennent eussent dépendu de la volonté; un oubli ou un caprice auraient pu la détruire en suspendant un de ces mouvements internes dont l'activité incessante ne doit se relâcher jamais; une erreur du faible esprit qui dirige cette volonté paresseuse aurait porté le trouble dans l'organisation et y aurait engendré d'irréparables désordres. Aussi, ne possédons-nous sur les organes vitaux, comme sur l'intelligence et pour de semblables raisons, qu'une puissance indirecte, dont parfois nous mésusons encore, toute bornée qu'elle est.

Dans ces limites le pouvoir de la volonté sur les organes dont elle dispose est un fait. Le constater est tout ce que la philosophie peut et doit faire: le nier est absurde; l'expliquer est impossible. Comment ma volonté opère le mouvement de mes membres, je l'ignore; je sais seulement qu'elle l'opère. Le reste est le secret de Dieu; ou plutôt, il n'y a pas de secret. Dieu a doué mon vouloir de cette puissance efficace, et il est probable qu'il n'y a employé ni moyen, ni détour; il a voulu que je puisse mouvoir mon bras, et c'est assez qu'il l'ait voulu pour que je le puisse. Les faits primitifs sont de leur nature inexplicables, ils sont la borne de notre curiosité. Nous savons le pourquoi de quelques-uns d'entre eux; nous ne savons et nous ne pénétrons jamais le comment d'aucun. On croit mieux comprendre l'action d'un corps sur un autre et, par exemple la communication du mouvement par le choc, que l'action de l'âme sur le corps. Au fond, on ne comprend ni l'une ni l'autre. Il semble que la physiologie fasse merveille en nous apprenant que le mouvement volontaire de chaque membre est opéré par l'entremise d'un nerf, spécialement affecté à cet usage, et dont elle décrit exactement le trajet. Mais elle recule la difficulté et ne la lève point. La question devient de savoir comment la volonté agit sur les nerfs du mouvement; et le comment de cette action immédiate sur l'appareil nerveux est aussi obscur que si elle s'exerçait directement sur les membres. Cependant, les philosophes, égarés ici par le même

principe de l'impossibilité d'action entre les substances de nature différente, qui, au sujet de la perception, a engendré l'idéalisme, ont pris le parti, après l'essai de quelques vaines hypothèses, de nier la vertu motrice de la volonté. Puis, pour expliquer le mouvement qui suit pourtant nos résolutions volontaires, ils ont eu recours à Dieu et l'ont fait intervenir diversement. Descartes invoquait tout simplement l'assistance divine; Malebranche, s'expliquant mieux, disait que Dieu, présent à toute sa création, s'emploie sans cesse à remuer le corps comme l'âme le veut, en sorte que les volontés de l'âme sont l'occasion et non la cause, ou, si l'on veut, sont la cause occasionnelle des mouvements du corps. Leibnitz ne voulait pas que Dieu fût assujetti à ce soin continuel de son ouvrage, et il pensait que l'harmonie entre les mouvements et les volontés avait été préétablie par la sagesse divine de toute éternité. Chimères que tout cela! Dieu n'a besoin ni de maintenir par des actions répétées, ni d'établir d'avance la correspondance réelle des âmes et des corps; il a créé des forces qui, une fois mises au monde, agissent d'elles-mêmes, et à ces forces, il a donné sur les corps, par un décret de sa toute-puissance, un pouvoir efficace que l'expérience nous atteste et qu'aucun principe ni aucun système n'autorisent à nier.

Le pouvoir d'où l'action émane, se distingue nettement du vouloir, ou, comme l'on dit ordinairement, vouloir et pouvoir, et par conséquent, vouloir et agir sont deux. En effet, la notion que nous avons de notre pouvoir est indirecte, médiate, et elle en suppose l'essai; c'est par des expériences répétées que nous parvenons à connaître les limites de notre puissance. Au contraire, la conscience que nous avons de notre faculté de vouloir est directe et immédiate; c'est une aperception. Si la paralysie frappe tout à coup un de nos membres, nous ignorons que nous ayons perdu sur lui notre pouvoir, et nous n'en sommes instruits que par l'impuissance de nos efforts. Nous n'avions donc pas conscience de le posséder, puisque nous n'avons pas conscience de le perdre, quand il nous échappe. Et, d'autre part, le paralytique garde et continue de se savoir la faculté de vouloir, puisqu'il fait effort pour mouvoir le membre paralysé. Il faut se garder de prendre à la lettre

les inévitables figures du langage, par lesquelles nous transportons à notre vouloir les caractères de notre pouvoir. Le pouvoir est inégalement réparti entre les différents individus et variable dans le même individu. Mais ni ses défaillances ni son accroissement ne font rien sur la volonté, qui reste capable, quand le pouvoir s'épuise, que l'organe se lasse, que le membre s'engourdit, de lui commander le même mouvement, avec la même énergie, autant de fois qu'il plaît à l'être libre, et sauf seulement à n'être plus obéie. La volonté est d'ailleurs identique à elle-même dans le même individu, égale chez le vieillard, l'homme mûr et l'enfant, et seulement plus ou moins bien servie ou quelquefois même tout à fait inefficace; elle ne se fatigue pas, tandis que l'organisme s'épuise par l'action. L'habitude, la répétition fréquente du même effort volontaire, reculent les limites de notre pouvoir; et c'est si peu la volonté qui se perfectionne alors, qu'au contraire les mouvements habituels n'exigent presque plus son concours, ou finissent même par se soustraire entièrement à sa puissance.

Il est impossible de quitter ce sujet, sans dire quelques mots encore de cette puissance merveilleuse que nous venons de nommer, et qui joue dans la vie humaine un rôle aussi considérable qu'il est peu remarqué : je veux parler de l'habitude. C'est un fait et c'est même une loi de notre constitution, que, lorsqu'un mouvement volontaire a été répété un certain nombre de fois, il se développe dans l'organe qui l'a exécuté une tendance durable à le reproduire dans l'occasion, en sorte que, pour le faire arriver de nouveau, la volonté, trouvant un auxiliaire dans cette tendance, qu'elle a en quelque sorte créée, n'est plus obligée à un effort de même intensité que les premiers. Le même mouvement se répète-t-il encore, l'activité factice de l'organe augmente de nouveau, la fatigue de l'effort diminue à proportion; il vient enfin un moment où l'effort n'est plus nécessaire en aucune façon, où la peine qu'il entraînait d'abord, disparaît entièrement avec lui, et fait place au plaisir qui accompagne et soutient désormais l'acte qui s'exécute de lui-même. Les mouvements les plus pénibles peuvent subir, comme les plus aisés, cette transformation; toute la différence est dans le nombre plus ou moins grand, selon les cas, d'actes néces-

saires pour l'opérer; mais il n'y a pas de mouvements possibles à nos organes qui n'en soient capables; et les situations les plus gênantes, les opérations les plus fatigantes d'abord, deviennent à la longue, si la volonté persévère dans le renouvellement de l'effort, agréables et faciles. Ce que je dis là des mouvements musculaires, il faut le dire aussi des opérations de la pensée, des actes de l'esprit, de tous les mouvements de l'âme; si petit et si indirect que soit le pouvoir de la volonté sur l'entendement, la répétition du même effort plie l'intelligence aux actions dont elle semblait le plus incapable, auxquelles elle se montrait le plus rebelle, et donne ainsi à ce pouvoir, si faible d'abord, parti de peu ou de rien, une incalculable étendue. Cette disposition, acquise ou par l'âme ou par le corps, à reproduire d'eux-mêmes une action, soit organique, soit intellectuelle ou morale, cette tendance durable à faire rapidement et avec plaisir ce qui n'était autrefois opéré qu'avec lenteur et fatigue, c'est ce qu'on nomme une habitude. L'habitude constitue en nous, entre l'activité fatale de notre entendement et de nos intincts, et l'activité libre de la volonté, un troisième genre d'activité qui tient des deux premiers sans se confondre avec l'un ni avec l'autre. Elle a, de l'activité instinctive, la spontanéité; c'est, comme on l'a dit ingénieusement, un instinct acquis; elle est, comme la volonté, un phénomène ultérieur, qui en suppose d'autres, et d'ailleurs, elle en provient, elle en est l'ouvrage, et c'est pourquoi elle partage le privilége de l'imputabilité avec les actes volontaires; elle est, comme eux, coupable ou méritoire. Ses effets, dont le principe demeure souvent inaperçu, sont immenses; la moitié de nos actes, dans la vie intellectuelle surtout, relèvent d'elle. Qui pourrait mesurer l'influence de l'habitude sur la mémoire seulement? Par la puissance de l'habitude l'homme se refait et se transforme lui-même; il substitue à sa nature première une *seconde nature* de sa création et de son choix; heureux si ce choix est bon; il décide de toute la vie; et l'impuissance où de mauvaises habitudes contractées de bonne heure mettent certains hommes de bien faire est un premier et terrible châtiment que Dieu leur inflige.

XVII

DÉMONSTRATION DU LIBRE ARBITRE.

1.. . On demande si l'homme est libre. La réponse est faite d'avance et toute contenue dans les pages qui précèdent. En effet, il n'y a là qu'un fait à constater. Si l'homme est libre, il se sait tel; s'il ne se sait pas libre, il ne l'est pas. L'observation, bien employée, suffit donc à résoudre la question, ou rien ne suffit. Le tout est d'observer bien, de démêler exactement, dans le complexe de notre nature, le principe libre, et de ne pas mettre la liberté où elle n'est pas. Car, ainsi déplacée, elle serait niée avec une sorte de raison, aussitôt qu'un examen plus attentif ou plus clairvoyant aurait dépouillé de cet attribut usurpé l'élément indûment qualifié de libre, par suite d'une confusion psychologique.

Or, ce n'est pas d'abord dans l'intelligence que réside la liberté : l'intelligence en est seulement la condition. Pour qu'une action soit libre, il faut qu'elle soit délibérée. Mais la délibération, c'est-à-dire la conception des motifs et de leur valeur relative, est par elle-même fatale. Je sais et je ne puis m'empêcher de savoir ce que mon intérêt me conseille et ce que le devoir me prescrit. J'obéis librement à l'un ou à l'autre; mais, violant le devoir, je ne cesse pas pour cela de connaître qu'il est sacré, et, résistant à l'intérêt, de comprendre ce que je sacrifie. Je suis heureusement dans l'impuissance de voir le bien où est le mal, et le mal où est le bien. S'il arrive par hasard que mon intelligence soit troublée ou pervertie, à ce point que je ne distingue plus le juste de l'injuste et le vrai du faux, on ne me punit pas de mes erreurs involontaires et des actions déréglées qu'elles m'inspirent. Un fou n'est pas responsable de ses actes, parce qu'il ne dépend

pas de lui d'empêcher que son intelligence ne s'égare. Il n'y a pas, à proprement parler, de péché d'ignorance.

L'action, et j'entends par là l'action visible et extérieure, n'est pas libre non plus par essence. Il se peut que, rien n'entravant le jeu des organes, une action qui ne dépasse pas la limite de notre pouvoir s'accomplisse sans difficulté ni effort; et les habitudes du langage permettent alors de l'appeler libre. Mais cette liberté de faire ou d'agir, selon ce que je veux, peut me manquer à chaque minute, et me manque souvent en effet. La paralysie me l'ôte, la contrainte me la retire, un obstacle naturel l'anéantit ou la limite. Ce n'est là qu'une liberté éventuelle, que je ne puis me promettre de garder, lors même que je la possède le plus pleinement. C'est de plus une liberté en quelque sorte physique, pareille à celle du fleuve qui coule ou du vent qui souffle sans obstacle, ce n'est pas la liberté morale dont s'enquièrent les philosophes. « Si les hommes, dit Leibnitz, n'entendaient par la liberté, lorsqu'ils demandent si la volonté ou l'arbitre est libre, que la puissance de faire ou de ne pas faire une action voulue, leur question serait absurde. Quand on raisonne sur la liberté ou le franc arbitre, on ne demande pas si l'homme peut faire ce qu'il veut, mais s'il y a assez d'indépendance dans sa volonté même; on ne demande pas s'il a les jambes libres ou les coudées franches, mais s'il a l'esprit libre et en quoi cela consiste. » En effet, le corps étant libre, il se peut cependant que l'homme ne le soit pas, et le corps étant tout entier sous le joug d'une puissante contrainte, l'âme peut demeurer libre. Il n'y a pas de péché d'impuissance.

Encore moins faut-il chercher la liberté dans les mouvements de la passion et du désir. L'activité que la passion détermine et entretient en nous est par elle-même involontaire, fatale, aveugle; c'est un entraînement, une impulsion venue d'ailleurs, que l'homme subit et ne fait pas, et qu'il ne maîtrise pas toujours. Je sais que l'homme sollicité par le désir ou emporté par la passion demeure cependant responsable de ses actes. Mais c'est que la volonté est toujours là, qui peut, aux mouvements les plus impétueux de la passion, aux sollicitations les plus pressantes du

désir, opposer un ordre contraire ou joindre son commandement, qui fortifie la tendance et achève l'action commencée sans son empire. A cause de cela, on ne laisse pas d'estimer ou de mépriser, de récompenser ou de punir l'homme qui cède soit à de bons, soit à de mauvais penchants. Mais ce qu'on estime et récompense en lui, ce n'est pas l'inclination généreuse qui l'a poussé à se dévouer et qu'il n'était pas maître de ne pas ressentir; c'est le libre consentement de sa volonté à une action qu'elle pouvait retenir et empêcher, guidée par quelque considération sordide d'intérêt propre. De même, ce n'est pas la colère que l'on punit dans l'homme irrité qui se venge d'une offense par la force, ni la peur que l'on méprise dans le soldat qui jette ses armes et fuit le champ de bataille; c'est cette volonté inactive qui pouvait et qui devait, éclairée qu'elle est par la conscience du devoir, arrêter le bras soulevé par la colère et retenir à leur poste les membres agités par la frayeur. Il est si vrai que la responsabilité ne tombe pas sur la passion elle-même que, pour peu qu'elle soit vive, elle atténue aux yeux des hommes le mérite des bonnes actions, comme le démérite des mauvaises. La colère et la soif d'une légitime vengeance ne justifient pas un meurtre; mais elles le font excuser à demi. Une amitié exaltée n'ôte pas le mérite de celui qui se dévoue pour son ami; mais le même dévouement serait plus méritoire encore envers un indifférent ou un ennemi.

Mais, ce qui est libre en nous, c'est la volonté elle-même, c'est la résolution qui est son acte propre et immédiat. Mes résolutions sont tout entières et toujours en ma puissance; à mon gré, je me résous ou je m'abstiens, et rien au monde ne peut me faire vouloir autre chose que ce que je veux. Cette liberté-là, je ne la perds pas un instant, ou, si elle m'abandonne dans le sommeil ou dans l'évanouissement, toute la vie morale est suspendue avec elle; si l'homme la perdait tout à fait, il cesserait d'être en même temps. Ni l'ignorance, ni la passion, ni l'impuissance, ni la contrainte ne la détruisent ou ne l'affaiblissent. Dominé par la passion, je puis m'opposer aux mouvements qu'elle détermine dans mes membres, et quand ces mouvements sont si violents ou si rapides que tous mes efforts échouent à les comprimer, je reste

libre de vouloir le contraire de ce que je fais malgré moi, et de m'abstenir intérieurement, tandis que mon corps agit. On peut, en conduisant mon bras, le contraindre à commettre un meurtre; mais on ne fera pas que je le veuille. Enchaîné, je veux me mouvoir; impuissant, je veux lutter. Que ce soit avec ou sans succès, le mérite n'est pas moindre dans un cas que dans l'autre, pourvu que l'énergie de l'effort, indépendante de la puissance des organes, ait été égale. Il se peut enfin que je me trompe sur la valeur des motifs, mais la liberté avec laquelle je me résous à l'action est aussi parfaite quand je suis bien conseillé par mon intelligence, que quand je le suis mal. La résolution seule étant libre, elle seule aussi nous est justement imputable; l'intention seule est vraiment coupable ou droite.

2. La conscience intime que nous avons de notre liberté de vouloir, l'irrésistible évidence avec laquelle elle nous atteste l'indépendance absolue de nos résolutions intérieures, voilà assurément la preuve la plus puissante du libre arbitre de l'homme. Aucun argument ne peut remplacer celui-là; tous les autres le supposent, et il n'y a pas de raisonnement en sens contraire qui puisse en infirmer la valeur. Il est possible seulement de le fortifier en alléguant d'autres faits de notre nature, non pas plus lumineux que le fait même de la liberté, mais moins contestés peut-être et qui d'ailleurs le supposent, en sorte qu'ils doivent être niés avec lui, ou le libre arbitre reconnu avec eux.

Je citerai d'abord la loi morale, avec toutes ses conséquences. La loi, en effet, suppose la liberté; le devoir suppose le pouvoir. Sans la connaissance d'une loi, la liberté est un don inutile, comme, sans la liberté, la loi est un ordre contradictoire et absurde : ce sont là deux vérités qui se soutiennent et s'impliquent mutuellement; tout ce qui sert à prouver l'une sert aussi à prouver l'autre, et ce qui ébranle celle-ci compromet également celle-là. Peut-on nier le fait du remords? et ne serait-ce pas une folie inexplicable et étrange que de se repentir ou de se féliciter d'une action mauvaise ou bonne, si l'on n'avait pu s'empêcher de la faire? Pertout on estime et on méprise, on loue et on blâme; et

qui serait assez fou pour blâmer ou louer un homme, parce qu'il a agi comme il y était contraint? Je n'ai pas mérité de récompense, si je n'ai fait qu'obéir sans le vouloir à une impulsion irrésistible; et si ma main a cédé à la contrainte en plongeant un poignard dans le sein de mon semblable, la faute n'en est pas à moi que vous punissez, mais à celui qui a dirigé mon bras. On renonce donc à l'imputabilité des actes, quand on renonce à la liberté humaine. Que si l'on nie la loi naturelle, j'alléguerai la loi écrite. C'est une coutume commune à tous les peuples de la terre, de se gouverner par des lois. Bonne ou mauvaise, naturelle ou arbitraire, la législation qui prescrit à tous les hommes une règle de conduite reconnaît en eux le pouvoir de s'y conformer ; autrement, ou la fatalité qui les domine les entraîne nécessairement dans la direction fixée par la loi, et alors celle-ci est insignifiante et inutile; ou leur conduite nécessaire est en opposition avec les prescriptions de la loi, et alors la loi est inutile, puisqu'elle est impuissante, et elle devient de plus en plus contradictoire et absurde.

Il y a, d'un autre côté, certaines pratiques habituelles à tous, qu'il faut taxer d'absurdité et dont on doit s'abstenir soigneusement, si l'on veut nier le libre arbitre; car elles impliquent qu'on y croit. Si, par exemple, je me trace un plan de conduite pour l'avenir, si je délibère la veille sur l'emploi du lendemain, c'est apparemment que je me sens libre de suivre ce plan et capable de conformer ma conduite au résultat de cette délibération. Je donne ma promesse, je m'engage par un contrat, je reçois la parole d'un autre et j'y ai confiance. Or, la promesse est de ma part une fourberie honteuse, le contrat un engagement téméraire, si je ne me sens pas libre de tenir l'une et d'exécuter l'autre; de plus, la confiance de celui qui accepte le contrat ou la promesse est un acte de démence, s'il ne croit pas lui-même à cette liberté. Les avis que nous donnons aux autres, les efforts que nous faisons pour les persuader, les ordres que nous leur imposons, démontrent avec la même évidence que nous croyons à l'existence en eux d'une puissance active et libre. Que les adversaires de la liberté humaine choisissent donc, ou de renoncer à toutes ces

actions, et de nier en même temps les faits que j'ai cités d'abord, en s'interdisant même l'emploi des mots qui les expriment, comme étant des signes sans valeur, ou d'accorder le libre arbitre qu'ils supposent. L'alternative est forcée; un seul de ces mots conservé, un seul de ces faits reconnu équivaut au désaveu de leur système.

J'ajoute encore que tous les peuples et tous les hommes sont unanimes dans la croyance au libre arbitre et à tous les faits qui le supposent, comme dans la pratique des actions par lesquelles ils confessent indirectement cette croyance. Aucun homme n'y échappe, et le fataliste lui-même ne peut en fait s'y soustraire, quelles que soient l'énergie et la sincérité apparente de ses résolutions systématiques. Pendant qu'il nie sa liberté, il en fait usage et la reconnaît par ses actes, tout en essayant de la démentir par ses paroles. Pendant qu'il démontre l'inflexible fatalité qui préside à la conduite humaine, il engage sa promesse, il signe des contrats, il donne des avis et des ordres. Tant est grande la force de la vérité! Il faut donc, pour nier le libre arbitre, non-seulement se contredire soi-même à chaque instant, mais se mettre en opposition avec l'humanité tout entière et rompre avec le sens commun. Or les croyances du sens commun sont pour la philosophie une règle; il faut qu'elle les pose à son point de départ; il faut qu'elle y revienne et qu'elle les retrouve à son terme. Tout son rôle est de les éclaircir et de les défendre. La première partie de cette tâche est pour nous accomplie; reste encore la seconde, je veux dire l'examen des objections, nées presque toutes d'une observation mal faite et d'une inexacte analyse, et auxquelles il suffit, par conséquent, pour résoudre le sophisme, d'opposer une analyse plus vraie et les faits eux-mêmes mieux étudiés.

3. On objecte d'abord contre le libre arbitre une prétendue influence des motifs sur les déterminations de la volonté. Toute action délibérée, dit-on, doit avoir un motif. Quand rien ne le combat, ce motif doit nécessairement déterminer l'agent; quand il y a des motifs contraires, le plus fort doit prévaloir.

Je réponds d'abord avec Reid : « L'influence des motifs est d'une tout autre nature que celle des causes efficientes. Les motifs ne sont ni causes ni agents; ils supposent une cause efficiente, et sans elle ne peuvent rien produire. Nous ne pouvons, sans absurdité, supposer qu'un motif agisse ou subisse une action; un motif est également incapable d'action et de passion, parce qu'il n'est pas une chose qui existe, mais une chose qui est conçue; c'est ce que les scolastiques appelaient un être de raison, *ens rationis*. Les motifs peuvent donc influer sur l'action, mais ils n'agissent pas : on peut les comparer à un avis, à une exhortation, qui laissent à l'homme qui les reçoit toute sa liberté; car c'est en vain qu'un avis est donné, si le pouvoir de faire ou de ne pas faire ce qu'il recommande n'existe point. De même les motifs supposent dans l'agent la liberté, autrement ils n'auraient aucune influence. » Il n'est donc point nécessaire que, dans le cas même d'un motif unique, ce motif détermine l'action; la volonté d'où part l'action peut encore s'abstenir; et l'action suivra, pourvu que je le veuille. Quand il y a plusieurs motifs, les difficultés redoublent. On prétend que le plus fort l'emporte. Mais quel est le plus fort? Il est sans doute facile de le dire, lorsque les motifs sont de la même espèce et ne diffèrent que par la quantité. Ainsi, un présent de mille francs est un motif plus fort qu'un présent de cent francs. En ce cas, je me sens parfaitement capable et très-libre de me déterminer pour le plus faible. On dira que j'obéis alors à un motif d'une autre nature, au devoir, par exemple; et nous voilà renvoyés au cas où les motifs sont d'espèce différente. Or, dans ce cas, ils n'ont pas de mesure commune, et, par conséquent, point de force comparative. Quel est le plus fort de l'argent et de la réputation, du devoir et de l'intérêt, de la santé et du devoir, des richesses et de l'honneur? On ne peut pas plus répondre à cette question qu'à cette autre : quel est le plus grand du pied et de la livre? Le plus fort de deux motifs de nature différente, c'est celui qui l'emporte. C'est, en d'autres termes, la résolution de la volonté qui en accédant librement à ce motif fait sa prétendue force, dont vous ne pouvez juger qu'après l'action. Si cette

force ne préexistait pas à l'action, comment a-t-elle pu la déterminer?

On tire une autre objection de l'influence des penchants, des prédispositions naturelles, de la passion. Mais, on le sait bien maintenant, la passion n'entraîne que les membres. A l'action qu'elle détermine, la volonté peut s'opposer, ou tout au moins rester étrangère ; elle le fait souvent et le peut toujours. Que s'il y a quelquefois des entraînements si rapides et si forts à la fois, que la volonté n'ait eu ni le temps ni la puissance de les empêcher, l'action alors est de celles qui, n'étant pas libres, ne nous sont pas imputables. L'homme n'en est pas plus responsable qu'il ne l'est du mouvement de circulation de son sang ou de l'activité de son esprit. D'ailleurs, si ce cas est possible, il est au moins rare ; le plus souvent l'homme peut se soustraire, par une résistance énergique, aux plus vifs emportements de ses passions.

Enfin, on allègue contre la liberté de l'homme la prescience de Dieu. Dieu, dit-on, prévoit infailliblement les actions des hommes ; donc elles arriveront nécessairement comme il les prévoit, sans quoi la science de Dieu serait en défaut. Je réponds brièvement que la prescience divine ne confère aux actions libres qu'une dénomination extrinsèque, qui n'en diminue en rien la liberté ; elles sont et demeurent libres, et seulement elles deviennent de plus prévues. En d'autres termes, Dieu prévoit infailliblement que nous agirons librement de telle ou telle façon. La prescience infaillible qu'il a de mes actions ne les nécessite pas plus que la science, certaine aussi, que j'ai d'une action libre accomplie sous mes yeux, ne la rend, de libre, nécessaire. Dieu prévoit les actions des hommes ; donc, elles arriveront ; c'est la conséquence qui est nécessaire ; le conséquent ne l'est pas. Autrement encore, les actions de l'homme n'arrivent pas, parce que Dieu les prévoit ; mais il les prévoit, parce qu'elles arriveront.

XVIII

DE LA SPIRITUALITÉ DE L'AME.

On connaît maintenant, au moins par leurs traits généraux, les principaux attributs de l'âme humaine; l'âme est une volonté libre et éclairée, secondée par des passions et servie par des organes. Quelle est à présent la nature de cette âme? Certainement unie à un corps dont elle subit à chaque instant l'influence, est-elle cependant distincte de ce corps et, en elle-même, spirituelle? ou bien, au contraire, la pensée, la joie et la douleur, l'action volontaire elle-même, tous les phénomènes de conscience, en un mot, ne seraient-ils pas, bien qu'inappréciables aux sens, un produit spécial de l'organisme, un résultat supérieur de la vie qui anime le corps, et, comme on l'a prétendu quelquefois, une sécrétion du cerveau? L'homme est-il double, ainsi que le disaient les anciens, c'est-à-dire sa nature est-elle formée de deux principes unis, mais distincts, ou n'est-il qu'une matière organisée en laquelle Dieu a déposé une étincelle de vie qui s'éteindra lorsque cette matière viendra à se dissoudre? Si l'âme n'est pas distinguée ni séparable du corps, il est clair que celui-ci périssant par dissolution, et ses éléments se dispersant à la mort, l'âme ne saurait lui survivre. Si, au contraire, le principe qui veut, sent et pense en nous, est en dehors de tout organe corporel, s'il est immatériel dans son fond, ce sera là une présomption, sinon une preuve de son immortalité; car, tandis qu'il est dans la condition des choses composées de se détruire d'elles-mêmes, par la séparation toujours possible et tôt ou tard inévitable des éléments, les substances simples, au contraire, n'ont en elles aucune cause naturelle de dépérissement, et elles doivent

persister, à moins qu'un acte exprès de la volonté de Dieu ne les anéantisse.

Au reste, quelque parti que l'on prenne sur cette question, la vérité des faits qui ont été décrits n'en saurait être infirmée le moins du monde. Que la pensée et le sentiment résultent d'un principe spirituel ou matériel, il est toujours sûr que l'homme pense et qu'il sent. C'est d'ailleurs au nom des faits, c'est en les rappelant et en les présentant, au besoin, sous un jour nouveau, que nous allons tenter la réponse.

1. Je suis avant tout, essentiellement et toujours une force, et une force simple et une, d'une véritable unité et d'une simplicité parfaite, identique d'une identité rigoureuse et absolument inaltérable. Même, ces mots de simple, d'un et d'identique ne s'appliquent bien et dans leur sens propre qu'à moi-même, parmi les êtres que je connais directement; mais de moi, ils sont vrais dans toute la rigueur de leur acception. Et comment en serait-il autrement, si c'est précisément de la connaissance de moi-même que j'ai pris originairement les idées qu'ils expriment. Et, que je possède ces qualités, je le sais, non pas par un raisonnement et par un détour, mais par le témoignage clair, direct, immédiat, intime et profond de la conscience. J'ai de mon unité et de mon identité personnelles une conscience permanente, tout le temps que je veille.

Que faut-il de plus, pour établir solidement la spiritualité de l'âme, que ce simple et décisif témoignage de la conscience, auquel d'ailleurs rien ne supplée, dont aucun raisonnement ne saurait augmenter l'évidence, ni aucun sophisme ébranler la certitude? Il ne s'agit donc que de se recueillir au dedans de soi, et s'abstrayant pour un instant du tumulte des sens, écartant les fausses lueurs de l'imagination qui obscurcissent cet esprit de vérité qui intérieurement nous éclaire, de le consulter avec sincérité. Quiconque sera capable de cet effort, sentira bientôt se dissiper le nuage qui lui voilait sa propre nature, et au sentiment confus qu'il en avait d'abord, se substituera par degrés un sentiment de plus en plus distinct de la simplicité de ce qu'il appelle

moi; et ce sentiment prendra enfin toute la force persuasive et toute la clarté d'une aperception vive et lumineuse. Alors, il aura retrouvé par la réflexion le vrai sens du mot *je*, le sens dans lequel l'emploie le vulgaire, chez qui une demi-science n'a pas corrompu ou effacé les notions primitives du sens commun. En effet, ce qu'un homme du vulgaire appelle *moi*, ce n'est ni son corps, ni même son intelligence ou ses passions, mais quelque chose de distinct de tout cela, qui garde son unité quand on mutile le corps, qui ne se sentirait pas diminué d'un atome, quand on lui retrancherait la moitié de toute cette matière, qui reste le même pendant que la passion s'exalte ou languit, et que l'intelligence croît ou décline. Mais une réflexion trop peu attentive pour nous élever jusqu'à la vraie science et assez forte pour étouffer le sens commun, mais surtout les séductions des sens et l'obsession des images couvrent d'une ombre importune cette inspiration de la conscience. Pour faire revivre cependant l'aperception interne dans sa pureté naturelle et dans sa vivacité primitive, il ne faut qu'un peu de volonté et un instant de calme et de silence. Ne raisonnez pas; regardez, et vous sentirez vivre en vous une force simple et une, qui ne s'identifiera avec aucun de vos organes. Cette force, c'est l'âme; l'âme est donc spirituelle, puisque spiritualité et simplicité sont termes rigoureusement synonymes.

On peut d'ailleurs établir l'identité de la personne humaine par raisonnement. On peut alléguer en preuve le fait de la mémoire qui serait impossible, celui du remords qui serait absurde, la punition des crimes passés qui serait barbare, si l'homme n'était pas certainement et rigoureusement identique à lui-même. Or, l'identité suppose l'unité; il n'y a que ce qui est un qui ne change pas. Voilà donc prouvées du même coup, l'unité et l'identité, c'est-à-dire, encore une fois, la spiritualité de l'âme.

Et ce n'est pas à notre corps qu'appartiennent ces attributs, ou évidents ou démonstrativement prouvés, de l'être humain. L'unité du corps est une unité de composition; l'unité de l'âme est la véritable unité, l'unité métaphysique que l'école opposait à l'unité physique, celle-ci collective et partant fausse. La matière de l'organisme s'écoule et se renouvelle à chaque instant; elle n'est pas

la même deux minutes de suite ; au bout d'un intervalle de quelques années, elle a été changée tout entière. Le corps ne fait donc que simuler de loin l'identité par une constance seulement apparente dans les mêmes formes, et le continuel changement qui s'opère en lui, s'il nous échappe dans sa marche insensible, nous frappe du moins assez clairement dans la comparaison du présent avec un passé quelque peu reculé. Dira-t-on que l'unité et l'identité aperçues en nous-mêmes, ce n'est pas de la matière du corps, mais de la force qui l'organise et l'anime, du principe vital qu'elles sont les attributs? A la bonne heure; il se peut, si ce principe existe, qu'il soit simple; mais s'il est, je ne puis l'affirmer avec assurance; ce qu'il est, je le sais encore moins; j'ignore s'il y a plusieurs forces vitales ou une seule. Comment donc ces claires qualités de moi-même seraient-elles les attributs d'un être mystérieux, dont je conjecture seulement la problématique existence? Veut-on que, ne le voyant pas lui-même, j'aperçoive cependant ses caractères?

Ainsi, la spiritualité de l'âme est un fait, rien de plus. Mais que peut-on souhaiter de plus incontestable qu'un fait? Où est l'argument dont la force persuasive surpasse l'évidence d'une immédiate intuition? La conscience, bien consultée, décide; cela suffit. Tout au plus est-il permis et utile de montrer sous ses aspects divers, pour le faire mieux ressortir, ce fait qu'elle atteste et prouve sans appel; et cela même n'est pas argumenter; c'est observer encore, en ne changeant rien que le point de vue.

2. L'indépendance de l'âme, la supériorité de sa nature ne paraît jamais mieux que dans les luttes si souvent engagées et si souvent décrites qu'elle soutient avec le corps et avec les passions qui le dominent, que par l'empire qu'elle sait prendre sur celui-ci; ou encore, s'il est tout à fait asservi à la force brutale des instincts, par la puissance qu'elle a de résister, fût-ce vainement, de s'abstenir et de se retirer pour ainsi dire en elle-même, se créant comme une vie intérieure dont le calme inaltérable ne souffre plus rien des agitations de la partie inférieure de notre être. Je donne un ordre à mon corps, et, comme s'il était capable de

3. Je trouve une autre preuve encore de la simplicité de l'âme dans cette puissance merveilleuse dont elle est douée, de saisir au-dessus de la multitude des choses contingentes et variables, un être immuable et absolu, et de s'élancer par delà les limites de ce monde jusqu'à la raison suprême de toutes choses. L'âme humaine pense l'immuable, l'éternel, le divin; ce n'est ni par l'imagination, ni par les sens, ce n'est pas du corps qu'elle obtient cette pensée. Au contraire, le corps ne sert qu'à l'obscurcir, et elle ne se prononce vivement que dans le silence des sens et lorsque l'imagination ne nous importune pas trop de ses fantômes. Comment d'ailleurs ce qui est composé pourrait-il comprendre le simple et le pur? L'être qui n'a rien de l'unité ne peut recevoir l'intelligence de l'unité. C'est ici qu'il est vrai de dire que le rapport de connaissance suppose une analogie de nature. « Quand l'âme, dit Socrate dans le *Phédon*, parvient à s'affranchir des sens et qu'elle examine les choses par elle-même, alors elle se porte à ce qui est pur, éternel, immortel, immuable; elle y est attachée, comme étant de même nature, aussi longtemps du moins qu'elle a la force de demeurer en elle-même; ses égarements cessent, et, en relation avec des choses qui sont toujours les mêmes, elle est toujours la même et participe en quelque sorte de la nature de son objet. Cet état de l'âme est ce qu'on appelle sagesse. » Et plus loin il ajoute : « En se rendant indépendante des passions, en suivant la raison pour guide, en ne se départant jamais de la contemplation de ce qui est vrai et divin, l'âme acquiert la conviction qu'elle doit vivre ainsi tant qu'elle est dans cette vie, et qu'après la mort elle ira se réunir à ce qui lui est semblable et conforme à sa nature et sera délivrée des maux de l'humanité. »

4. Enfin, je ne veux pas oublier l'argument célèbre qui se tire de la comparaison. Nos pensées sont très-diverses entre elles, nos sentiments varient sans cesse et rien n'est plus changeant que nos résolutions. Cependant, toutes ces pensées, de quelque part qu'elles viennent, tous ces sentiments, quels qu'en soient la tendance et le degré, toutes ces résolutions, quel qu'en soit le sens, se réunissent comme en un centre commun où sont appré-

ciées leurs ressemblances et leurs différences. Il y a un être qui les compare, qui préfère tel sentiment à tel autre, qui aperçoit les caractères distinctifs du sentiment et de la pensée. Ne faut-il pas que cet être soit simple? S'il est multiple, en effet, une partie de lui-même éprouvera le sentiment, tandis que l'autre sera occupée de la pensée; et comment, l'un de ces deux *moi* étant tout entier à celui-là, l'autre tout entier à celle-ci, la comparaison serait-elle possible ? Il y faudrait un troisième moi, capable de réunir ce qui est divisé entre les deux autres. A son tour, celui-là sera composé ou simple; s'il est composé encore, la difficulté revient. A force de la reculer, sans la lever, il en faudra bien venir à le supposer simple.

LOGIQUE.

OBJET ET DIVISION DE LA LOGIQUE.

La psychologie a pour but de décrire les facultés de l'âme, d'expliquer leur nature, leur origine, leur développement, leurs rapports.

La logique considère ces mêmes facultés, non en elles-mêmes comme la psychologie, mais dans leurs relations avec la vérité.

La psychologie et la logique sont donc deux sciences que l'on peut à la rigueur réunir en une seule; ou du moins, si on les distingue, on doit reconnaître qu'elles ne sauraient être complètes l'une sans l'autre; car il faut d'abord connaître nos facultés pour déterminer scientifiquement leur rapport avec la vérité, et tant que ces rapports n'ont pas été déterminés, la connaissance de nos facultés est stérile.

De la nature de la logique ainsi définie, il suit qu'elle-même se subdivise en deux parties bien distinctes, la science et l'art de la logique.

En effet, elle est tout à la fois la *science* de la légitimité, des caractères et des conditions de la connaissance, et l'*art* de diriger nos facultés intellectuelles dans l'acquisition de la connaissance.

La logique scientifique ayant pour but de rechercher si la connaissance humaine est légitime et à quel signe on reconnaît cette légitimité, comprend nécessairement trois séries de problèmes; la première relative à la légitimité de la connaissance, la seconde

aux caractères de la connaissance légitime, la troisième à ses conditions absolues, c'est-à-dire aux lois nécessaires suivant lesquelles s'exerce notre intelligence. Elle est une science mixte dans les deux premières séries, car elle s'appuie tantôt sur des faits interprétés par l'induction, tantôt sur des principes régulièrement développés ; elle est, dans la troisième série, essentiellement déductive, car les lois qui régissent notre activité intellectuelle se déduisent de la nature même de nos facultés avec une rigueur mathématique.

Les problèmes de la première série (*légitimité de la connaissance*) ramenés à leur plus grande généralité, peuvent être réduits à ces deux questions fondamentales : Y a-t-il du réel? Nous est-il possible de le connaître? Encore ces deux questions, d'ailleurs fort distinctes, sont-elles évidemment connexes, car nous ne pouvons affirmer qu'il y a de l'être sans affirmer implicitement que nous connaissons; ou que nous connaissons, sans affirmer implicitement qu'il y a de l'être. (Ces mots d'être et de réel ne doivent pas être entendus seulement des corps extrérieurs, mais des axiomes, et en général de tout ce qui est nécessaire, en dehors de nous, à la légitimité de nos perceptions.)

La seconde série, au contraire (*caractères de la connaissance légitime*), comprend deux questions fort distinctes, et qui doivent être traitées séparément.

En effet, une fois qu'il est constaté que la connaissance humaine peut être légitime, comme d'ailleurs il est évident qu'elle ne l'est pas constamment, on cherche s'il existe quelque signe qui se rencontre toujours dans la connaissance vraie, et ne puisse jamais se rencontrer dans l'opinion erronée. Ce signe, s'il existe, porte le nom de *criterium* de la vérité. La recherche du criterium est le premier problème de cette série.

Voici le second : il n'est, pour ainsi dire, qu'un appendice de tout ce qui précède, mais un appendice très-nécessaire. En recherchant si la connaissance peut être légitime, et s'il existe un *criterium* pour la discerner de l'erreur, on a spéculé sur la connaissance prise en général ; or, nous connaissons des objets de divers ordres et par des facultés diverses ; certaines connaissances

peuvent être approfondies, d'autres restent nécessairement obscures et incomplètes; enfin, la même faculté, dans le même ordre d'objets, peut supporter avec ceux-là des rapports différents, car tantôt nous nous croyons en pleine et entière possession de la vérité, et tantôt nous croyons seulement la soupçonner ou l'entrevoir. Il y a donc lieu de distinguer la connaissance selon ses objets, ses sources, ses modes, et de restreindre, suivant les circonstances, les conclusions générales précédemment obtenues.

Enfin, la troisième série (*conditions absolues de la connaissance*) se divise en autant de questions secondaires qu'il y a de formes principales dans notre activité intellectuelle. L'élément le plus simple de la pensée, sur lequel tout le développement intellectuel repose, c'est l'idée. L'idée, dans sa forme la plus absraite, est une simple conception qui n'implique aucune adhésion de l'esprit à la réalité de son objet. Si cette adhésion s'ajoute à l'idée, ou si deux idées sont liées entre elles par une affirmation de notre esprit, cela constitue un jugement. Enfin, lorsque l'esprit établit un rapport entre deux ou plusieurs jugements, il raisonne. Concevoir, juger, raisonner, telles sont les formes les plus générales de notre activité intellectuelle. La science des lois formelles de notre intelligence se divise donc en trois points selon qu'elles sont relatives, 1° à l'idée, 2° au jugement, 3° au raisonnement.

Nous ne dirons ici qu'un mot de la méthodologie, c'est-à-dire de la logique considérée comme *art* de penser.

Elle se divise naturellement en deux parties. La première contient d'abord les préceptes communs aux diverses méthodes, puis elle embrasse pour ainsi dire autant de méthodes qu'il y a de facultés intellectuelles et d'applications possibles de ces facultés. Définir les idées, les diviser, les comparer, les classer; acquérir des idées ou des connaissances nouvelles, soit directement par l'observation et l'induction, soit indirectement en recourant au témoignage; tirer d'un principe les conséquences qu'il contient, construire une théorie en partant d'une hypothèse

dont on vérifie les conséquences ; faire du langage un instrument d'analyse ou un instrument de synthèse, une méthode mnémonique qui nous rappelle une idée par son signe ou un signe par un autre, l'employer à rendre notre pensée avec ordre, précision et clarté, toutes ces opérations demandent et supposent des règles qui toutes portent les mêmes caractères et dépendent des mêmes principes. Enfin, lorsqu'on a exposé les moyens de connaître la vérité, on peut rechercher les causes de l'erreur et en indiquer le remède ; en traitant cette seconde partie, nous ferons pour ainsi dire la contre-épreuve de la première.

Pour montrer l'importance et la grandeur de la logique, il suffit de cette simple énumération des questions qu'elle contient. Nous ne pourrons, dans cet abrégé, que donner pour chaque point un cadre avec une solution très-sommaire. Voici un tableau qui sera en même temps le résumé de ce chapitre préliminaire et l'indication du plan que nous allons suivre.

Première partie de la logique. Logique scientifique. — I. *De la légitimité de la connaissance.*

II. *Des caractères de la connaissance* (1° Criterium de la vérité, 2° des différentes espèces et des différents modes de la connaissance).

III. *Des conditions absolues de la connaissance* (1° Lois nécessaires de l'intelligence relatives à l'idée ; 2° lois nécessaires de l'intelligence relatives au jugement ; 3° lois nécessaires de l'intelligence relatives au raisonnement).

Deuxième partie de la logique. Logique pratique. — *Question unique.* § Ier. *De la méthode en général. — Des différentes sortes de méthodes* (1° De l'observation, de l'induction ; 2° de la définition, de la division et de la classification ; 3° de la déduction, de l'hypothèse ; 4° du témoignage ; 5° du langage).

§ II. *Des causes de nos erreurs et des moyens d'y remédier.*

I

DE LA LÉGITIMITÉ DE LA CONNAISSANCE.

Cette question de la légitimité de la connaissance, qui est le fondement de la métaphysique, science de l'être, est aussi celui de la logique, science du connaître; car avant d'étudier les diverses formes de l'application de notre esprit à la connaissance du vrai, ne faut-il pas avoir démontré que cet objet que nous cherchons existe réellement, et que nos facultés sont capables de l'atteindre?

Quand on pose en tête de la philosophie cette question si générale : Y a-t-il de l'être, et pouvons-nous savoir qu'il y en a? il semble que l'on se crée à plaisir des difficultés. En effet, quel besoin avons-nous que l'on nous fasse cette démonstration? Qu'on le démontre ou non, nous croirons toujours qu'il existe quelque chose; l'impulsion de notre nature est trop forte pour y résister; et si, par aventure, nous venions à douter de tout, nous sentons bien et nous déclarons par avance que ce serait tomber dans une folie véritable.

Cependant, il ne faut pas s'exagérer la portée de cette réflexion. Quiconque fait une démonstration suppose que ce qu'il démontre est douteux pour l'esprit de ceux auxquels il s'adresse, jusqu'au moment où sa démonstration sera faite; et ce n'est certes pas une raison pour s'abstenir de démontrer l'existence de Dieu, que de savoir qu'on n'en pourrait douter sans folie et sans malheur.

Ce n'est pas seulement en philosophie que l'on démontre des propositions que la plupart des esprits accepteraient comme évidentes. En géométrie, par exemple, on prouve que deux lignes droites qui ont deux points communs coïncident dans toute leur

étendue et ne font qu'une seule et même ligne droite. On fait ces démonstrations en apparence inutiles, parce qu'il n'est pas sans intérêt de se rendre compte de ses croyances, même les plus assurées, et parce qu'il arrive souvent qu'une proposition qui, prise isolément, entraîne l'assentiment de tout le monde, commence à devenir suspecte lorsqu'on en voit sortir des conséquences auxquelles on était loin de s'attendre.

D'ailleurs n'y a-t-il pas beaucoup de choses que nous avons toujours crues sans difficulté, et que nous découvrons par la suite avoir été fausses? Les sens nous trompent, la mémoire nous trompe, le raisonnement nous trompe. S'ils nous trompent quelquefois, pourquoi ne nous tromperaient-ils pas toujours? pourquoi la vie ne serait-elle pas un rêve?

Ce n'est pas tout que de croire, il faut savoir pourquoi l'on croit. Ce n'est pas l'office d'un homme d'admettre de confiance, comme un enfant, tout ce qu'on lui dit; je ne possède réellement que la vérité que j'ai trouvée moi-même, et dont j'ai moi-même pesé la démonstration. La philosophie ne suppose rien au-dessus de soi. L'indépendance est son caractère spécifique. Elle naît du besoin de contrôler les premiers principes, et si elle ferme les yeux sur les faits ou les axiomes qui lui servent de point de départ, et se contente de rattacher toutes les existences et toutes les vérités à ces vérités et à ces êtres non démontrés, elle n'aura, dans le fait, démontré que des rapports; elle aura tout suspendu à une hypothèse. Les autres sciences partent d'un fait ou d'un principe qu'elles admettent sans démonstration, et par lequel elles démontrent tout le reste; c'est leur droit, puisqu'elles ne veulent explorer qu'un des recoins de l'intelligence humaine, et qu'au lieu de se demander compte du tout, elles l'acceptent tel qu'il est, et n'approfondissent qu'une de ses parties; mais, comme la philosophie est la science première, elle doit remonter à l'origine de toutes nos idées, et ne rien accepter sans preuve.

D'ailleurs, le scepticisme, quoique faux et condamnable, a sa raison d'être. Certains esprits sont vivement frappés par des difficultés qu'une science plus approfondie lèverait, mais qu'il importe par cela même de soumettre à un sérieux examen. Même en de-

hors des spéculations philosophiques, on dirait que quelques hommes sont nés pour être incrédules, comme le genre humain pris en général est né pour croire, et pour être sauvé par ses croyances. L'histoire nous montre partout cette lutte du dogmatisme et du scepticisme. Tantôt ce sont les abus du dogmatisme outré qui suscitent une école sceptique, tantôt ce sont les contradictions de deux dogmatismes rivaux. Le scepticisme a une histoire. Frivole dans sa forme, mais déjà profond en réalité avec les Sophistes, il prend dans Pyrrhon et surtout dans Ænésidème les allures et l'autorité d'un système complet; système tout négatif, et qui ne laisse rien debout, mais dans lequel les négations sont tellement enchaînées, se soutiennent si bien, se renouvellent sous tant de formes, qu'elles poursuivent le dogmatisme dans son ensemble, dans ses détails, dans ses principes, dans ses conséquences, et semblent ne lui laisser aucun refuge. L'école académique, moins radicale, moins systématique, plus facile à combattre dans les écoles, plus dangereuse peut-être au dehors par les concessions mêmes qu'elle fait au sens commun, concessions incomplètes qui ne font que déguiser le danger, marque le déclin de la philosophie grecque, qui ne se relève un instant dans Alexandrie que pour périr. Le scepticisme se cache au moyen âge, et la raison en est fort simple; car douter, c'est exercer, sous sa forme la plus radicale, le droit de penser librement. Il renaît au seizième siècle avec la liberté. Railleur et indifférent dans Montaigne, érudit et dialecticien dans Bayle, passionné dans Pascal, il atteint presque dans Hume les dernières profondeurs de la métaphysique, attaquant ainsi tour à tour l'esprit humain par tous ses côtés vulnérables. En changeant si souvent de forme et de langage, le scepticisme ne change ni de principe, ni de rôle, ni même, au fond, d'argument. Cet appareil de guerre qu'Ænésidème étale, que Hume ne dissimule pas, était déjà tout entier dans les discussions bizarres de Protagoras et de Gorgias; et l'histoire du scepticisme nous montrerait les sceptiques de tous les temps occupés, sous toutes les formes particulières que le courant des idées et de la civilisation leur impose, à démontrer ces deux thèses : 1° La raison humaine est nécessairement en

contradiction avec elle-même; 2° La raison humaine ne peut donner aucune démonstration de sa légitimité absolue.

I. *La raison humaine est nécessairement en contradiction avec elle-même :* c'est l'argument le plus ordinaire du scepticisme, et de beaucoup le moins solide. Comment se fier à la raison, si elle n'est pas toujours d'accord avec elle-même, disent les sceptiques? Or ses contradictions sont nombreuses et évidentes, de quelque façon qu'on l'envisage. Son histoire est l'histoire de ses contradictions. Qu'on la prenne dans sa forme vulgaire : le genre humain adopte pour des siècles des principes qu'il range ensuite au nombre des préjugés et des fables; qu'on la prenne dans sa forme philosophique : pas un système qui n'ait été renversé, pas une doctrine qui n'ait été combattue au nom d'une doctrine tout opposée. Ces contradictions qui se manifestent entre les siècles ne sont pas moins évidentes dans le même siècle, de peuple à peuple, d'école à école. C'est là un lieu commun tout aussi ancien que le dogmatisme, lieu commun toujours triomphant, parce qu'il s'appuie sur des faits et sur des faits qu'on ne peut nier. Ce que l'histoire de l'humanité nous montre en grand, chacun de nous le trouve en petit dans sa propre histoire. De nos anciennes opinions combien sont restées debout? Aujourd'hui même, nos facultés sont-elles toujours d'accord? Qui ne sait que la démonstration la plus concluante et l'évidence de fait la plus péremptoire tournent fréquemment l'une contre l'autre, et que nous avons à choisir chaque jour entre nos raisonnements et nos perceptions? Comment choisir entre deux facultés, c'est-à-dire entre l'intelligence qui raisonne, et la même intelligence qui perçoit? C'est peu; la guerre n'est pas seulement entre nos facultés, elle est dans la même faculté à chaque instant. Soutenir par exemple que nous ne pouvons être pris entre deux raisonnements contradictoires, nul ne l'oserait contre le témoignage de sa conscience; et pour prendre un exemple plus commun, et dont la vérification est plus facile, que de fois le toucher donne-t-il un démenti à la vue? Que de fois arrive-t-il à la vue elle-même de voir dans un intervalle très-rapproché,

dans des circonstances identiques, le même objet sous des aspects très-différents ?

Si ces arguments sont anciens, la réponse n'est pas moins ancienne. Il ne s'agit au fond que d'un malentendu. Les contradictions qu'on allègue sont réelles : c'est une bonne aubaine pour le scepticisme qui les étale avec complaisance, se faisant un trophée de ces prémisses que l'on ne conteste pas, et glissant plus rapidement sur la conséquence qu'il en tire, comme si cette conséquence était évidente, tandis qu'au fond, elle n'est qu'un sophisme. On dirait, à entendre les sceptiques, que la prétention de leurs adversaires est que la raison ne se trompe jamais. Loin de là, nous avouons qu'elle se trompe quelquefois. De quoi s'agit-il donc pour les sceptiques? de montrer que par cela seul qu'elle se trompe quelquefois, elle est toujours en légitime suspicion d'erreur. Mais il est moins facile d'établir une pareille supposition, que de dresser la longue liste de nos erreurs; car, pour l'établir solidement, il faudrait d'abord établir les propositions suivantes : 1° Nous ne connaissons pas les causes de nos erreurs, nos erreurs restent pour nous inexplicables; 2° Lorsque nous quittons une opinion pour en adopter une autre, nous ne voyons pas clairement ce qui rend la seconde opinion préférable, ce qui la rend vraie. Or, ces deux propositions ne pourront jamais être établies; car ce sont précisément les deux propositions contraires qui sont exactes. Il suffit de cette réflexion bien comprise pour ruiner la thèse du scepticisme.

On s'en convaincra facilement, si l'on quitte les généralités pour prendre des exemples. On dit : La raison faisait croire aux anciens que la terre était immobile au centre du monde; elle nous fait croire aujourd'hui qu'elle tourne autour du soleil; donc la raison se contredit. Il n'en est rien; l'humanité se contredit, mais parce que la raison ne se contredit pas. Les anciens, qui ne connaissaient pas les principes sur lesquels repose notre astronomie, jugeaient d'après l'apparence, et ne pouvaient pas juger autrement. Des découvertes nouvelles ont changé l'état de la question, le jugement a été autre. Cela ne prouve rien contre le juge; et on n'en peut rien conclure, sinon que le genre humain

a été ignorant, et qu'il est à présent plus éclairé qu'il n'était jadis. — Une peinture est cachée, sans que je le sache, sous une gaze jaune, qui me l'a toujours fait paraître d'une couleur jaunâtre; on enlève cette gaze, et je vois que la peinture n'a pas cette couleur; que je me trompais. Dois-je en conclure quelque chose contre mes yeux? Non certes; mon jugement seul est coupable, mes yeux ont vu ce qu'ils devaient voir, et c'est au contraire s'ils m'avaient d'abord montré le tableau tel que je le vois à présent, que je devrais me défier de leur témoignage.

La raison humaine, quand elle suit ses lois, n'est jamais en contradiction avec elle-même; et les progrès de la raison (que les sceptiques appellent les contradictions de la raison) ne consistent pas à changer ou à réformer les lois de la raison, mais à les mieux comprendre et à les mieux appliquer.

2. *La raison humaine ne peut donner aucune démonstration de sa légitimité absolue.* Sur ce point nous renvoyons les sceptiques à Descartes. Dans le *Discours de la méthode* et dans la *Première Méditation*, il a fait voir avec évidence que, si le propre du philosophe est de ne rien admettre qui ne soit prouvé, le début de la philosophie doit être en conséquence de suspendre son jugement sur toutes choses, jusqu'à ce que par raisons démonstratives on se sente autorisé à croire; et ce sceptisme provisoire, auquel on se condamne avec la ferme espérance d'en sortir, est ce que l'on a appelé le doute méthodique.

Comment Descartes échappe-t-il au scepticisme universel? Il y échappe en remarquant qu'il y a au moins une chose dont il lui est impossible de douter, quelque effort qu'il fasse pour cela, et c'est son doute lui-même, sa pensée, et par conséquent sa propre existence. En effet, quand je me tromperais dans tous mes jugements, cela même serait une preuve de mon existence, car pour se tromper, il faut être. Saint Augustin l'avait dit avant Descartes[1], et chacun peut vérifier en soi-même qu'il lui est

1. Saint Augustin, lib. I, *de Lib. arbit.*, cap. III : « Prius abs te quæro utrum ipse sis : an tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? » — Lib. II, *de Civ. Dei*, cap. XXVI : « Mihi, esse

complétement et absolument impossible de supposer qu'il ne pense pas. Descartes a exprimé cette prise de possession de la première vérité inaccessible au doute, par ces mots devenus célèbres : « Je pense, donc je suis. »

A la vérité, Descartes n'a pas démontré sa propre existence, mais il a constaté qu'il lui était impossible de ne la pas admettre. C'est donc, en l'admettant, une nécessité qu'il subit ; seulement, grâce aux efforts qu'il a tentés, et aux précautions qu'il a prises, il comprend clairement, et voit avec une entière évidence, qu'il ne risque pas de se tromper en déclarant que cette croyance est nécessaire.

Voilà déjà tout un monde, le monde intérieur, enlevé au scepticisme, car désormais je crois à ma propre existence, et par conséquent aux modes de cette existence, puisque je ne saurais la percevoir sans ses modes. Ainsi, je suis bien sûr de penser ceci ou cela, de sentir ceci ou cela, de vouloir accomplir tel ou tel acte. Mais peut-être que cette pensée, que j'ai réellement, ne se porte que sur des objets chimériques? peut-être n'existe-t-il rien hors de moi? peut-être ne puis-je savoir avec certitude s'il existe hors de moi quelque réalité et quels en sont les caractères?

Avant toute réflexion philosophique, je croyais non-seulement que j'existais moi-même, mais qu'il existait hors de moi des corps de diverses natures et des hommes semblables à moi. J'admettais aussi l'existence d'un être infiniment parfait dont tout ce qui existe était l'ouvrage ; et, enfin, je prenais pour incontestable l'autorité de certains principes tels que celui-ci : Rien ne commence sans une cause. Dois-je rejeter maintenant ces croyances diverses et m'en tenir à la conscience, que j'ai déjà trouvée inattaquable, ou faut-il revenir à mes anciennes opinions avec plus d'assurance et de fermeté que jamais, après en avoir vérifié la solidité?

Prenons d'abord la perception extérieure. Comment démon-

me, idque nosse, et amare, certissimum est. Nulla in his vero academicorum argumentorum formido, dicentium : quid, si falleris? Si enim fallor, sum ; nam qui non est utique nec falli potest ; ac per hoc, sum, si fallor. »

trer qu'elle ne me trompe pas? Il ne semble pas qu'on puisse le démontrer. Il n'y a pas de contrôle possible pour la seule faculté par laquelle le monde extérieur m'est connu. C'est un témoin unique, qu'il faut juger en lui-même, et après un examen attentif des garanties qu'il présente. Après tout, ai-je démontré la légitimité de la conscience? Non, j'ai cédé à l'évidence, j'ai constaté un fait, j'ai subi une nécessité : voilà tout. Je ne dois pas me montrer plus exigeant pour la faculté par laquelle je perçois les corps. N'a-t-elle pas tous les mêmes caractères qui m'ont inspiré tant de confiance pour la perception interne? Ma nature ne me pousse-t-elle pas irrésistiblement à prononcer qu'il existe des corps? et ne vois-je pas en moi-même que, si je parvenais, par des arguments péremptoires, à me démontrer qu'il faut se défier des sens, quelque attention que je pusse mettre ensuite à m'en défier en effet, je m'échapperais à chaque instant, et je croirais comme auparavant toutes les fois que je ne serais pas attentif à me retenir?

Il est vrai que je ne puis pas dire ici, comme pour la conscience, qu'il m'est impossible de douter. Ce qui est impossible, quand il s'agit de la perception extérieure, ce n'est pas de douter, c'est de persévérer dans son doute; et cela ne suffit-il pas? J'aurai beau devenir sceptique spéculativement, je ne serai pas maître des habitudes de mon esprit. C'est là une nécessité très-évidente de me soumettre; et je dois donc convenir que, si les sens me trompent quelquefois, il est de ma nature d'agir et de penser comme si j'étais convaincu qu'ils ne me trompent pas toujours.

Et, d'ailleurs, pourquoi douterais-je, maintenant que j'ai admis l'autorité de ma conscience? Si j'ai eu quelque raison de me fier à mon intelligence jusqu'à affirmer son existence et avec elle indivisiblement mon existence propre, sur quel fondement m'appuierais-je désormais pour admettre, d'une part, sur le témoignage clair et invincible de mon intelligence, que je suis et que je pense, et pour refuser, de l'autre, d'ajouter foi à l'existence du monde extérieur, lorsque cette même intelligence ne me l'atteste pas avec moins de clarté et de force? Si j'ai vérifié une

fois la valeur de l'instrument, il ne peut plus me devenir suspect, et il faut désormais, pour infirmer son autorité, des raisons puisées ailleurs et qui ne tiennent pas à sa nature.

Il en est de même de la légitimité des principes dont je me sers pour démontrer l'existence de Dieu et en général pour fonder tous mes raisonnements. Ils entraînent ma conviction dès que je les conçois, et je les conçois par cela seul que je pense. J'aurais beau m'efforcer de croire que peut-être quelque chose pourrait commencer sans cause, il est de la dernière évidence que je n'y parviendrais jamais. Pourquoi donc épuiser mes forces à lutter contre une impulsion naturelle si forte et si nécessaire? Il est vrai que je ne puis par aucun moyen démontrer que le même est le même et n'est pas son contraire; mais je ne puis non plus parvenir à en douter. Cette impossibilité bien éprouvée me rassure; je n'ai pas d'autre fondement de la confiance que j'accorde à ma conscience et à mes sens; elle doit me suffire aussi quand il s'agit de ma raison. Quand on vient de construire un pont, il y a deux voies différentes pour en constater la solidité; on peut en examiner les assises et les fondements, et prouver mathématiquement par sa forme et par les lois de la physique qu'il ne saurait être ébranlé : voilà la démonstration que nous ne saurions faire ici; on peut encore recourir à l'expérience et prouver la solidité du pont en le surchargeant; c'est précisément ce que nous faisons. Nous n'épargnons rien pour parvenir à douter de nos facultés; plus nos efforts contre elles ont été violents, plus notre sécurité doit être entière quand nous voyons qu'ils sont inutiles.

On fait une dernière et grave objection contre la légitimité de nos facultés. Si nous admettons cette légitimité par cette unique raison que nous ne saurions faire autrement, nous concluons mal, disent les sceptiques, car savons-nous d'où vient cette impossibilité? Pourquoi ne pas supposer, comme le faisait Descartes avant d'établir son dogmatisme, que quelque dieu malin s'occupe à nous tromper? ou, comme Berkeley, que puisque la croyance à l'existence des corps et de leurs lois produirait en nous les mêmes effets que produirait leur existence même, Dieu a fort bien pu

se dispenser de créer des corps, et se borner à faire naître en nous la constante illusion qui nous berce? ou, enfin, avec Kant, que les principes de la raison, loin d'avoir une valeur absolue, sont tout simplement les formes subjectives de notre entendement; ce qui revient à nous enfermer, comme Platon, dans une caverne, avec cette différence que Platon nous en faisait sortir par le secours de la philosophie, tandis que par l'hypothèse de Kant nous sommes condamnés à y demeurer à jamais?

Ces diverses suppositions aboutissent toutes à un même scepticisme, fondé sur un même argument. Elles laissent toutes subsister le principe de Descartes: « Je pense, donc je suis; » c'est-à-dire qu'elles s'arrêtent devant la conscience, et ne contestent que la réalité de l'objectif. Kant et Berkeley, et avant eux les sceptiques de tous les temps, tombent d'accord que je crois apercevoir avec évidence la réalité du monde extérieur et des axiomes; toute leur polémique consiste à établir que cette évidence ne pouvant être ni prouvée ni évitée, il est également possible qu'elle provienne de la réalité même de mes aperceptions, ou des conséquences fatales de mon organisation, destinée à une déception éternelle.

Nous sommes si éloignés de contester le principe de ce scepticisme, que nous prenons autant de peine que nos adversaires pour l'établir. Il est très-vrai que la raison ne peut ni s'appuyer sur un principe supérieur, car il faudrait remonter à l'infini, ni se démontrer elle-même, car ce serait un cercle vicieux. On peut en dire autant des premiers principes sur lesquels toute démonstration repose. Nous n'en sommes que plus raffermis dans notre dogmatisme; car il est vrai que nous ne pouvons pas démontrer les premiers principes; mais il est également vrai, *a priori*, que les premiers principes ne peuvent jamais être démontrés. En nous mettant dans cette alternative : ou démontrer les premiers principes, ou ne pas y croire, les sceptiques nous demandent deux impossibles. Cette démonstration et ce scepticisme entre lesquels on nous propose de choisir, sont d'une égale impossibilité.

Les sceptiques veulent à toute force diviser deux questions qui

nécessairement doivent être réunies. Nous pouvons sans doute imaginer les deux hypothèses suivantes : 1° qu'il existe réellement de l'être, mais qu'il n'y a aucun rapport possible entre lui et nos facultés ; 2° que nos facultés sont capables de connaître la réalité, s'il en existait, mais qu'il n'existe point de réalité. Mais cette division, une fois faite, il est clair qu'elle ne peut nous servir à rien ; car nous ne pourrons examiner si les êtres existent que par le secours de nos facultés et en nous y confiant, et nous ne pourrons juger que nos facultés sont légitimes qu'en les appliquant à la connaissance de l'être. C'est pour cela que le problème qui nous occupe porte indifféremment les noms de problème logique ou de problème ontologique. Les sceptiques triomphent de cette confusion nécessaire, et nous n'y voyons qu'un motif de sécurité. Tandis qu'ils s'efforcent de nous ôter notre croyance en prouvant qu'on ne saurait la démontrer, nous apprenons seulement par leur argumentation que la démonstration, dont nous sommes résolus de nous passer, était impossible.

Nous concluons : 1° avec les sceptiques, qu'il est impossible de démontrer les premiers principes ; 2° avec les sceptiques, qu'il est impossible de ne pas y croire ; 3° contre les sceptiques, qu'il est insensé de s'insurger dans la spéculation, contre une nécessité que l'on subit dans la pratique, et que nous pouvons, d'ailleurs, justifier par les excellentes raisons qu'ils se chargent de nous fournir[1].

1. Descartes, *Discours de la méthode ; 2e et 4e Méditations. Logique de Port-Royal*, IVe partie, chap. I.

II

DES CARACTÈRES DE LA CONNAISSANCE.

1. *Du criterium de la certitude.* — 2. *Des différentes espèces et des différents modes de la connaissance.*

1. S'il est une fois admis qu'il y a de la vérité et qu'il y a de l'erreur, il est naturel de chercher à quel signe on peut les discerner l'une de l'autre, c'est-à-dire s'il y a un criterium de la vérité.

Mais il est bien nécessaire, avant tout, de s'entendre sur le but précis de cette recherche. Quand les sceptiques soutiennent qu'il n'y a pas de criterium de la vérité, ils le font pour démontrer que la vérité, supposé qu'elle existe, ne peut être légitimement connue par l'esprit humain. En contestant l'existence d'un criterium, ils veulent donc soutenir l'une de ces deux choses : ou bien, en fait, qu'il n'y a aucun caractère qui nous porte invinciblement, tous tant que nous sommes, dogmatiques ou sceptiques, à distinguer ce que nous croyons vrai de ce que nous croyons faux; ou bien, en droit, que ce caractère ne pouvant être légitimé par aucun autre, cette tendance invincible qui nous porte à croire ne légitime en aucune façon notre croyance.

De ces deux propositions, la première ne peut être soutenue sans folie, car c'est un fait que le genre humain croit qu'il existe des opinions vraies et des opinions fausses, et qu'il se croit capable de les discerner. Les sceptiques eux-mêmes possèdent ce criterium et l'appliquent; car l'intelligence est la même chez eux que chez les autres hommes, et si leur raison leur apprend à douter, leur nature les porte à croire. L'unique prétention des sceptiques doit être par conséquent et est, en effet, de soutenir la seconde proposition, à savoir : que le caractère auquel nous

discernons la vérité de l'erreur ne pouvant être légitimé, cette distinction n'est jamais qu'un fait et non pas un droit. Or, cette thèse est la formule même du scepticisme le plus rigoureux ; de sorte que la réfutation de cette proposition, ou la démonstration de l'existence d'un criterium ainsi entendu, n'est autre chose que la réfutation même du scepticisme.

Cette manière de poser la question entre le dogmatisme et le scepticisme est très-précise ; à ce point de vue, la démonstration de l'existence et de la légitimité du criterium a une importance capitale, puisque c'est, en d'autres termes, la démonstration de la légitimité de la connaissance, démonstration qui fait l'objet du chapitre précédent ; et sur laquelle nous n'avons pas à revenir.

Mais la théorie du criterium de la vérité peut être entendue d'une façon plus spéciale. Étant admis que la vérité existe, que nous possédons un criterium qui nous la fait reconnaître, et que ce criterium doit être accepté comme légitime, malgré les arguments des sceptiques, on peut chercher quel est ce criterium, en quoi il consiste. Dès lors, la recherche du criterium n'intéresse plus que les écoles dogmatiques, et quelle que soit la solution à laquelle on arrive, la question du scepticisme y demeure étrangère.

Or, même à ce point de vue, la recherche du criterium offre encore de l'ambiguïté. S'agit-il en effet de constater un caractère commun à toutes les opinions admises comme vraies, pour éclaircir simplement un point de fait ? Ou bien ne se propose-t-on d'arriver à la détermination de ce caractère, que pour en faire ensuite un instrument logique, au moyen duquel nous puissions soumettre nos croyances à une vérification ?

Ces deux questions, souvent confondues, ont donné lieu à des disputes qui tombent d'elles-mêmes dès qu'on établit une distinction si nécessaire.

Ainsi tout le monde sait que, pour Descartes, la clarté des conceptions, ou pour mieux dire, l'évidence est le criterium de la certitude. Cette doctrine est vraie, mais il faut l'entendre. Signifie-t-elle que nous vérifions la légitimité de nos opinions en nous demandant pour chacune d'elles, si elle est, c'est-à-dire, si elle nous paraît évidente ? Non certes, le criterium cartésien ne peut

être d'aucun usage dans la logique empirique. En déclarant que l'évidence est le criterium de la certitude, ou, en d'autres termes, que ce qui me paraît clairement et distinctement être vrai est vrai, Descartes n'a fait rien autre chose qu'un acte de foi explicite à la légitimité de la raison. Ce qui me paraît vrai est vrai, c'est-à-dire, Je crois à ma raison, en vertu de ma raison même.

Le criterium cartésien, ainsi expliqué et entendu, ne peut être contesté que de deux façons : par les sceptiques, qui admettent l'indépendance de la raison et la tournent contre elle, en disant : Elle ne peut ni être reçue sans preuve, ni être admise à se prouver elle-même ; ou par des doctrines qui admettent le raisonnement des sceptiques, et se sauvent de la conséquence en contestant le principe, à savoir : l'indépendance de la raison. Ces dernières doctrines sont de trois espèces : les doctrines mystiques, les doctrines religieuses, les doctrines qui en appellent au sens commun ou à la raison générale.

Nous avons déjà répondu aux sceptiques. Sans entrer en discussion avec ceux qui contestent à la raison ses droits, nous nous contenterons de leur répondre, en un seul mot : que, quel que soit le principe auquel on me propose de me soumettre, je ne puis m'y soumettre en effet, que si je juge que l'autorité de ce principe est légitime ; de sorte qu'en réalité, et par une nécessité inévitable et absolue, c'est toujours ma raison qui prononce en dernier ressort, et c'est d'elle que relèvent à leur entrée dans mon esprit celles même de mes croyances devant lesquelles je voudrais ensuite la contraindre à s'arrêter et à se taire.

Le criterium de Descartes reste donc pour nous l'expression de la vérité même, c'est-à-dire que nous admettons avec lui l'autorité légitime de notre raison.

Mais si l'on veut voir dans son criterium un instrument logique de vérification pour discerner les opinions vraies des opinions fausses, n'est-il pas évident que le principe de Descartes, comme on le lui a reproché en effet, n'irait à rien moins qu'à nier l'existence même de l'erreur ?

Ni Descartes, ni personne avant ou après lui, n'a donné un criterium à la logique empirique. Demander, comme Malebran-

che, que nous nous efforcions de renverser une idée avant de l'admettre, pour mieux nous assurer de sa force, ou, comme Leibniz, que nous en constations la possibilité, c'est-à-dire que nous examinions si elle n'entraîne pas quelque contradiction nécessaire, c'est poser d'excellentes règles de logique empirique, ce n'est pas déterminer un criterium. Au reste, la recherche d'un criterium empirique ne serait pas à sa place dans cette partie de la logique, et elle ne trouvera pas de place dans la seconde partie; car une telle recherche est absolument vaine. Notre esprit n'a pour se conduire que ses convictions fondées sur la nature même des choses. Il admet une vérité, parce qu'il la comprend en elle-même comme vraie, et il n'y a pas outre cela quelque signe qui puisse aider notre intelligence à choisir entre la vérité et l'erreur sans les comprendre.

2. Mais si nos idées, dans leur rapport avec le réel, ne souffrent d'autre division que celle-ci: idées vraies, idées fausses, on comprend que, dans notre esprit, elles puissent être divisées autrement; car notre intelligence n'est ni complète, ni parfaite, c'est-à-dire qu'elle ne s'étend pas à tous les objets, et qu'elle ne pénètre pas entièrement les objets mêmes auxquels elle s'applique; elle peut donc se tromper, ignorer; elle peut hésiter par conséquent, douter, changer d'avis; dominer une idée ou en être surpassée. Ainsi pour une intelligence parfaite il n'y a que des idées claires, complètes, évidentes; pour une intelligence imparfaite comme la nôtre, il y a des idées obscures, incomplètes, douteuses.

Nos idées peuvent être distinguées par leur origine, par leur compréhension, par leur extension, par leur forme, par leur mode.

1° *Origine*. Elles sont adventices, factices ou innées. Une idée adventice est celle qui est produite en nous par l'action du monde extérieur. Une idée factice est celle que nous produisons nous-mêmes par l'exercice de nos facultés. Une idée innée est une idée qui se développe en nous par cela seul que nous pensons.

Il n'y a pas d'idées purement adventices ; c'est-à-dire que, même dans les idées que l'expérience nous fournit, l'énergie propre de notre intelligence intervient pour donner une forme à la représentation sensible. Il n'y a pas non plus d'idée purement factice ; car notre esprit ne peut créer ; il ne peut qu'abstraire, et réunir des abstractions, soit capricieusement par la fantaisie, soit logiquement par la généralisation.

2° *Compréhension*. La compréhension d'une idée est la somme de ses caractères. La définition roule sur la compréhension d'une idée, mais sans l'épuiser, puisqu'elle énonce seulement les caractères essentiels. Épuiser la compréhension d'une idée, ce serait énumérer et comprendre tous ces caractères. Une idée dont la compréhension est épuisée est une idée entièrement déterminée.

3° *Extension*. L'extension d'une idée ou sa sphère est la quantité des objets dont elle peut être affirmée. Lorsque l'idée ne s'applique qu'à un seul objet, elle est singulière ; lorsqu'elle s'applique à plusieurs, elle est dite universelle, si elle s'applique sans exception à toute une classe ; générale, si elle s'applique à une classe avec quelques exceptions, ou du moins sans que l'impossibilité d'une exception soit comprise dans sa définition même.

4° *Forme*. Une idée, quant à sa forme, est abstraite, concrète ou imaginaire ; complète ou incomplète, claire ou obscure.

Une idée imaginaire est celle que nous concevons comme une pure modification intellectuelle sans la rapporter à aucun objet existant, soit que notre esprit la construise en se jouant, soit qu'il l'étudie dans son essence, abstraction faite de toute réalité externe ou métaphysique, pour vérifier si les caractères qu'elle comporte ne sont pas contradictoires, c'est-à-dire si elle est possible.

Une idée concrète est celle que nous concevons comme représentant un objet qui existe réellement comme individu dans la nature des choses. Lorsque l'idée est prise d'un ou de plusieurs objets réellement existants, mais avec cette circonstance, que par la pensée on soustrait de sa compréhension un ou plusieurs des caractères que comporte son objet, l'idée est abstraite.

L'idée peut être dite complète à un double point de vue : par rapport à son objet, ou par rapport à sa définition; l'idée absolument complète, c'est-à-dire entièrement adéquate à son objet, est l'idée entièrement déterminée, c'est-à-dire dont la compréhension embrasse autant de caractères qu'il y en a dans son objet; mais une idée est complète au point de vue subjectif lorsque l'essence que nous lui attribuons est entièrement déterminée, quoiqu'il puisse exister dans l'objet des qualités dont nous ne soupçonnons pas l'existence. Une idée claire est celle dans la compréhension de laquelle nous ne plaçons aucun caractère dont nous ne nous rendions un compte exact. Ainsi, par exemple, je suis certain d'avoir l'idée de Dieu, et je suis certain que cette idée a pour cause exemplaire, ou pour objet, Dieu lui-même; l'idée de Dieu est évidente en ce sens, et produit en moi la cercitude; mais cette même idée ne saurait être dans mon esprit ni complète, car je ne puis connaître les attributs de Dieu; ni claire, car je ne puis les approfondir ni même les comprendre.

5° *Mode*. Une idée, quant à son mode, est certaine, probable, ou simplement possible.

Si notre esprit peut adhérer avec une entière confiance aux informations qu'il reçoit de ses diverses facultés, ce n'est sans doute que quand elles s'appliquent de la façon dont elles doivent être appliquées, à l'objet qu'elles sont spécialement destinées à connaître, et dans les conditions requises pour que la connaissance s'effectue sans obstacle. Il nous arrive souvent de prendre pour vrai, ou pour certain, car cela revient au même à notre égard, ce qui ne l'est pas, et alors, nous tombons dans l'erreur. Il nous arrive aussi d'hésiter, de ne point oser nous prononcer, de pencher pour une opinion, sans néanmoins l'admettre d'une façon positive. Lorsque nous affirmons, sans concevoir aucun doute, l'existence ou la non-existence d'un être ou d'un phénomène, la vérité ou la fausseté d'une proposition, cette situation de notre esprit s'appelle la certitude, et nous disons indifféremment de l'objet auquel elle se rapporte, qu'il est évident ou certain; lorsque nous hésitons au contraire, lorsque nous avons quelques doutes, nous disons de notre esprit qu'il croit, qu'il imagine,

qu'il suppose, qu'il craint ou qu'il espère, et de la chose, qu'elle est probable ou simplement possible.

Il importe, pour prévenir tout malentendu, de faire quelques remarques sur ces expressions. Une chose est possible, lorsque sa définition n'implique point de contradiction, c'est-à-dire lorsqu'elle a une essence. La possibilité existe par conséquent indépendamment de notre esprit; quand il n'y aurait point d'intelligences, certaines choses seraient possibles, et d'autres ne le seraient point. L'existence d'une chose en démontre la possibilité, puisque l'impossible ne peut ni être ni devenir; mais la possibilité d'une chose n'en démontre ni la réalité actuelle, ni la réalisation future; car il y a des choses possibles qui ne sont pas nécessaires, et qui peuvent par conséquent, selon les circonstances, ne jamais arriver à l'existence.

Si la possibilité est inhérente à la nature ou du moins à la définition ou essence des choses possibles, la probabilité n'existe que par rapport à la relation qui s'établit entre notre esprit, et l'objet auquel il pense. Supposez qu'il n'y ait point d'intelligence, ou qu'il n'y ait que des intelligences infaillibles et illimitées, rien ne sera probable. Au moment où je dis : le soleil vient de se coucher dans un ciel pur, il est donc probable que le temps sera beau demain; cela est probable en effet pour moi; mais le temps qu'il fera demain est déjà déterminé; les causes qui amèneront de la pluie ou du beau temps existent; l'une de ces deux alternatives doit avoir lieu, et ce futur contingent ne dépend en aucune façon du jugement de mon esprit, par lequel je le déclare ou probable ou improbable. En un mot, les choses sont vraies ou fausses, possibles ou impossibles, elles arriveront ou elles n'arriveront pas; mais mon esprit, selon l'importance des motifs sur lesquels il appuie son jugement, les déclare ou certaines ou probables.

La certitude et la probabilité doivent donc être étudiées comme deux états de l'esprit, et non comme deux modes de la réalité.

Examinons d'abord ces deux états de l'esprit dans leur différence. Cette différence est constituée tout entière par cette circonstance que la certitude est l'état de l'esprit qui absolument

ne doute pas, et la probabilité, l'état de l'esprit qui doute plus ou moins.

Il résulte de cette définition que la certitude n'a point de degrés, et que la probabilité a un nombre indéfini de degrés.

Quelquefois la probabilité est si grande qu'elle équivaut presque à la certitude ; cependant, cette équation ne peut jamais être complète, puisque, par définition, l'esprit ne conçoit aucun doute sur les choses qu'il juge certaines, et en conçoit toujours quelqu'un sur les choses qu'il juge probables. Seulement, lorsque la chose est peu importante, et le doute extrêmement léger, la conscience ne discerne pas avec clarté la différence de la probabilité et de la certitude ; mais que l'on augmente l'importance de la chose dont il s'agit, sans rien ajouter aux motifs d'inquiétude, et la différence des deux états de l'esprit deviendra aussitôt manifeste. Par exemple, dans un million de boules blanches, il s'est glissé une seule boule noire ; j'affirme sans hésiter qu'en puisant une boule au hasard, j'amènerai une boule blanche, et je sens mon esprit parfaitement tranquille en faisant cette épreuve. Cependant n'est-il pas vrai que si, en vertu d'une loi, celui qui amènerait l'unique boule noire courait risque d'être condamné à mort, cette unique chance, opposée à un million de chances favorables, me remplirait d'épouvante ?

On peut montrer aussi l'opposition qui existe entre la certitude et la probabilité, et l'impossibilité réelle où elles sont de se confondre l'une dans l'autre, en les définissant ainsi : la certitude implique que toutes les chances possibles sont en faveur de la chose que l'on affirme ; la probabilité, qu'il y a des chances pour et des chances contre. Il y a donc entre la certitude et la probabilité la même différence qu'entre un nombre entier et une fraction.

Quoique la certitude consiste expressément et uniquement dans la croyance non accompagnée de doute, et que par conséquent toute certitude soit une certitude au même titre, et toutes les certitudes égales, on distingue différentes sortes de certitudes en se fondant sur leur origine ou sur les circonstances qui les accompagnent. J'ouvre les yeux, et je m'aperçois qu'il fait jour ou qu'il

ne fait pas jour ; voilà une certitude immédiate. On prononce devant moi cette proposition : les angles opposés par le sommet sont égaux, et j'ai besoin, pour admettre la vérité de cette proposition, qu'on m'en fasse la démonstration ; voilà une certitude médiate. On distingue quelquefois une certitude mathématique et une certitude morale ; la première est une certitude vérifiée avec la dernière rigueur, la seconde, quoique moins bien établie, ne fait pourtant naître aucun doute. Il est vrai que, très-souvent, par un abus de langage, on emploie ces expressions : je suis moralement certain, pour signifier : il est extrêmement probable. Mais voici une distinction plus importante.

Au moment où Descartes entreprenait de douter de tout, pour vérifier le fondement et la valeur de toutes les opinions qu'il avait antérieurement reçues, il ne doutait point en réalité de l'existence de son corps, il en était donc certain, ou du moins, il en avait été très-certain avant que la pensée du doute méthodique lui fût venue. Lorsqu'il fut sorti de son doute par le *Cogito, ergo sum*, et qu'après avoir constaté sa propre existence, et démontré celle de Dieu, il eut conclu la réalité de son corps, il devint de nouveau certain de cette réalité, comme auparavant. Cette certitude était certitude par la même raison qui faisait aussi une certitude de sa certitude antérieure, c'est-à-dire par l'absence absolue du doute. Cependant n'y avait-il pas quelque différence entre ces deux situations de son esprit ? Ce qu'il avait d'abord affirmé sans réflexion, et en quelque sorte de confiance, il l'affirme à présent après vérification ; et comment ne pas voir qu'il est plus réellement le maître de la vérité ainsi conquise, que de celle qu'il avait reçue sans examen et sans contrôle ? Nous disions dans le chapitre précédent que les géomètres démontrent quelquefois une proposition d'ailleurs évidente. C'est donc qu'elle gagne quelque chose à être démontrée. Elle ne devient pas plus certaine si l'on veut, mais le doute devient plus impossible ; cela aussi est un caractère. Il y a souvent, dans l'adhésion la plus entière, une arrière-pensée de scepticisme ; c'est une restriction tout à fait générale qui roule sur le dogmatisme tout entier, et non sur le point particulier dont il s'agit. Je n'en suis pas moins certain de

ce que j'affirme; mais le repos de mon esprit est plus complet, si j'ai pris, pour me garantir de toute erreur, des précautions surabondantes.

Je vois de loin se mouvoir une roue de moulin, et je regarde comme probable qu'elle est mue par l'action de l'eau. J'approche, et je vois en effet qu'une masse d'eau est dirigée sur elle; alors je ne doute plus, j'affirme, je suis certain. Cependant, qui me prouve que cette roue n'est pas mue par une force cachée, plus puissante que la chute de l'eau? Je vérifie que cela n'est pas; je n'en deviens pas plus certain de ce que je croyais d'abord, puisque j'en étais certain tout à fait, et cependant je suis d'autant plus rassuré contre les chances générales d'erreur. Je le serai bien plus encore, si l'on me démontre d'une manière irrésistible que l'eau était le seul moteur possible.

Il n'est donc pas absurde, pour les questions importantes, d'insister encore sur la démonstration après que la certitude est produite. On ne combat point alors le doute qui existe, puisqu'il n'en existe point; on combat le doute qui pourrait venir. On n'augmente pas l'énergie de la certitude, on se garantit contre le danger de la perdre. Il n'y a non plus nulle absurdité à révoquer en doute une chose dont on est certain, en se fondant sur un motif de doute général; car, quoique je sois certain de beaucoup de choses, je sais que je puis me tromper, et que je me trompe souvent; il y a donc lieu pour moi de vérifier même ce qui ne m'inspire aucun doute. C'est sur ce fait que la science philosophique est fondée. Elle a bien moins pour but de répondre à quelque doute sur un objet déterminé, que d'apaiser cette inquiétude qui a pour objet la légitimité de la connaissance prise en elle-même.

La probabilité est essentiellement variable; et depuis l'affirmation explicite jusqu'à la négation, l'esprit peut parcourir un nombre indéfini de degrés, tantôt inclinant à croire, tantôt à ne pas croire, et quelquefois placé, par le parfait équilibre des chances favorables et des chances contraires, dans un scepticisme complet.

Nous prendrons un exemple pour faire connaître les espèces les plus générales de la probabilité.

Je suppose une loterie, composée de 100 billets. Si tous les billets devaient gagner, je serais sûr de gagner en prenant un billet. Si un seul billet doit gagner, et que j'en prenne un seul, il y a une chance pour que je gagne, et 99 pour que je perde; il est donc très-probable que je perdrai. Plus je prendrai de billets, plus cette probabilité de perdre diminuera. Si j'en prends 50, les chances de gain et de perte étant parfaitement égales, il n'y aura plus probabilité, mais simplement possibilité de gagner ou de perdre. Si je prends 99 billets, il est très-probable que je gagnerai; si je les prends tous, cela est certain. Dans cet exemple, le nombre total des chances est déterminé, et chaque degré de probabilité peut être exprimé avec la dernière exactitude, par le rapport du nombre des chances favorables avec celui des chances contraires.

Il est évident que les conditions de la probabilité changeront, si le nombre total des chances n'est pas connu. Car j'aurai beau savoir combien j'ai de chances de mon côté, je ne sais ni combien il reste de chances, ni parmi les chances qui restent et dont le nombre m'est inconnu, combien me seraient favorables et combien me seraient contraires.

Il est évident aussi que les conditions de la probabilité changeront bien plus encore, si, au lieu de chances *qui se comptent*, il s'agit de chances *qui se pèsent*, c'est-à-dire, lorsqu'au lieu d'événements de l'ordre physique, les conjectures doivent porter sur un agent moral, et par conséquent libre. Quelque variées que soient les formes de la nature matérielle, les lois par lesquelles elles sont gouvernées n'en sont pas moins immuables; mais quoique l'histoire de l'humanité, considérée à de longs intervalles, nous permette aussi de reconnaître certaines lois dans le développement des sociétés, il est évident qu'il y a de l'imprévu partout où la liberté humaine se déploie. Un agent libre est déterminé par des motifs et par des passions. Il faudra tenir compte de tous ses motifs, non-seulement des motifs tels qu'ils sont, mais des motifs tels qu'ils lui apparaissent, selon la fertilité ou la puissance de

son imagination, le degré d'attention qu'il leur accorde, l'éducation qu'il a reçue, la vigueur de son jugement, et sa disposition actuelle. Même difficulté pour prévoir quelles seront ses passions et quelle sera leur influence. Enfin, quand tout cela sera examiné et pesé, sa liberté restera tout entière ; de sorte que quand, par impossible, on ne se serait trompé sur rien, la liberté peut encore déjouer les prévisions les plus sages. Le calcul qu'on établirait sur la comparaison d'éléments aussi incertains aurait beau être dirigé, comme calcul, par des règles infaillibles, l'inégalité des unités prises pour base de l'opération en rendrait toujours le résultat illusoire.

Il suit de là : 1° que les probabilités peuvent être mathématiquement calculées, toutes les fois qu'il ne s'agit que de chances comptées ; 2° qu'elles ne peuvent l'être, quand les chances demandent à être pesées ; 3° que l'induction libre, mais régulière, qui dans ce cas se substitue au calcul, donne des résultats généraux incontestables, sans lesquels on ne comprendrait plus ni l'unité de la nature humaine, ni le gouvernement de la Providence, et 4° que ces résultats généraux ne doivent être appliqués aux cas particuliers qu'avec une extrême défiance, puisque, si leur application aux individus était universelle et infaillible, la liberté ne subsisterait plus.

Si la probabilité ne peut jamais se confondre avec la certitude, puisque leurs définitions s'excluent réciproquement, elle peut du moins en approcher indéfiniment. Lorsque la probabilité acquiert ce degré de vraisemblance, il arrive souvent qu'elle nous inspire une confiance sans bornes ; et il y a quelquefois des doutes si légers, si invraisemblables, qu'on ne pourrait s'y arrêter dans la pratique de la vie, sans passer légitimement pour un insensé.

III

LOIS FORMELLES DE LA CONNAISSANCE.

§ 1. De l'idée.

Le raisonnement réunit plusieurs jugements, le jugement réunit plusieurs idées. L'idée d'un être conçu comme actuellement existant, implique déjà un jugement (le jugement d'existence); l'idée ne se trouve isolée de tout jugement dans notre esprit qu'à l'état de simple appréhension. Mais on peut considérer l'idée en elle-même, comme élément du jugement, et déterminer les lois formelles que suit l'intelligence dans la détermination et dans la génération des idées.

Toutes nos idées ne sont pas générales; il en est dont l'extension est bornée à un seul objet; mais celles-là mêmes, si on y prend garde, impliquent des éléments de généralité. Dans l'état actuel de notre esprit, pourvus que nous sommes d'une quantité considérable d'idées communes, il est vraisemblable que nous ne rencontrons guère d'objets qui nous soient assez nouveaux, pour que nous ne puissions, fût-ce même mal à propos, les ranger immédiatement dans quelque classe, ou leur attribuer les caractères de quelques-unes de nos idées générales. Mais les premières intuitions sensibles qui nous ont été données au commencement de notre vie, ont dû évidemment être telles qu'elles frappaient notre sensibilité sans rien dire à notre intelligence; et ce n'est qu'à l'aide de plusieurs de ces intuitions sensibles que nous avons pu commencer à discerner les objets, et à nous en faire des idées distinctes, ou pour mieux dire des idées. C'est ce que la psychologie exprime en disant que dans l'acte de penser aux objets extérieurs, le monde extérieur ne nous donne que *la matière* de la connaissance, mais non pas la connaissance elle-même. La réaction de notre esprit est spontanée et immédiate; c'est lui qui

donne *la forme* à la connaissance. L'ancienne hypothèse qui représente l'esprit humain comme une cire molle sur laquelle les objets extérieurs impriment leur image, est presque le contre-pied de la vérité; car c'est du dedans au contraire que vient toute détermination de la connaissance.

Les logiciens expriment la même chose en disant qu'on ne connaît que par la *définition*. Car l'acte spontané de notre esprit qui donne une forme à la matière de la connaissance, consiste proprement, comme nous le verrons tout à l'heure, à *définir* cette matière.

Cette opération par laquelle nous pensons les objets extérieurs au lieu de les sentir seulement, opération toute spontanée, et que nous accomplissons dans la plupart des cas, soit instinct, soit habitude, avec la même promptitude et la même sûreté qui distingue toute application nécessaire d'une loi nécessaire, cette opération, dis-je, logiquement analysée, peut être conçue comme en impliquant trois autres dont elle est le produit, et qui se retrouvent très-manifestement et très-distinctement dans la conscience, lorsqu'au lieu de s'attacher à la première caractérisation de l'objet, on s'efforce de le classer scientifiquement. Ces trois opérations sont la comparaison par laquelle je saisis les différences entre plusieurs intuitions, la réflexion par laquelle je comprends comment plusieurs intuitions peuvent être réunies dans une essence unique, et l'abstraction, ou l'acte de séparer, dans ces diverses intuitions, ce qui est commun à toutes de ce qui est propre à chacune.

On voit par là qu'aucun objet, même individuel, ne peut être pensé sans le secours des idées communes. A plus forte raison, les idées communes sont-elles la condition et les instruments de toutes les opérations plus complexes de notre esprit.

On peut considérer les idées communes dans leur extension et dans leur compréhension.

Les idées rapprochées les unes des autres par rapport à leur extension, sont supérieures ou inférieures, contenantes ou contenues. Ainsi, l'idée d'homme est supérieure par rapport à l'idée de nègre, et inférieure par rapport à l'idée d'animal. L'idée

inférieure est une des espèces comprises dans l'idée supérieure, qui prend à son égard le nom de genre.

S'il n'y a pas de progrès à l'infini (et il ne peut y en avoir d'aucune sorte), il y a nécessairement un genre premier, et dans chaque ordre, des espèces dernières. Le genre premier est celui qui n'est contenu dans aucun autre, l'espèce dernière est celle qui ne contient plus que des individus.

Remonter d'une idée donnée à l'idée qui la contient, c'est généraliser; descendre d'une idée aux idées qu'elle contient, c'est diviser.

Énoncer à propos d'une idée quelle est l'idée immédiatement supérieure, ou le genre qui la contient, c'est la classer.

Caractériser une idée qu'on vient de classer par l'attribut qu'elle ne partage avec aucune autre idée de la même classe, c'est la spécifier.

Classer et spécifier une idée, c'est la *définir*. Aussi dit-on dans l'école, que la définition se fait par le genre prochain et la différence prochaine; c'est-à-dire, qu'on définit en rapportant d'abord une idée à l'idée supérieure dans la sphère de laquelle elle est placée, et en la distinguant ensuite de toutes les idées, en quelque sorte collatérales, qui occupent le même rang qu'elle dans cette sphère.

On distingue deux sortes de définitions : la définition de chose, et la définition de mot. La définition de chose est celle qui, établissant *a priori* la compatibilité des caractères d'une idée et en faisant voir la génération, en établit *a priori* la possibilité. La définition de mot est celle qui, s'appliquant à une idée confuse, indistincte et incomplète, ne sert qu'à distinguer l'idée de toute autre sans en faire connaître la nature, la génération et la possibilité.

On appelle aussi quelquefois définition de mot celle qui n'a pour but, ni d'éclaircir la possibilité d'une essence, ni de distinguer nettement une essence d'une autre, mais seulement de déterminer le sens que l'usage attribue à un mot, ou qu'on est résolu de lui donner. Ce genre de définition nominale appartient plutôt à la grammaire qu'à la logique, et en tout cas, il n'en peut être question que dans la logique pratique.

On voit par là que la définition (sauf la dernière espèce de dé-

finition de mot) n'est jamais arbitraire. La définition de chose ne l'est pas, car elle exprime et approfondit l'essence des choses ; la définition de mot (de la première espèce) ne l'est pas non plus, car nous ne pouvons changer les lois de la généralisation. Tout au plus pouvons-nous, quand une espèce a plusieurs caractères dont chacun lui appartient exclusivement, choisir arbitrairement ce caractère en nous conformant aux règles de la méthodologie.

Il est évident que la définition, en déterminant la place d'une idée par rapport à son extension, la détermine aussi par rapport à sa compréhension. En effet, en rapportant une idée au genre prochain, elle attribue à cette idée tous les caractères du genre; et en spécifiant cette idée, elle ajoute à ces caractères une détermination nouvelle qui en complète la compréhension.

De cette exposition de la nature de la définition, on peut conclure les trois principes suivants : 1° Ce qui est vrai de l'idée supérieure est vrai des idées inférieures. 2° Ce qui est vrai de *toutes* les idées inférieures est vrai de l'idée supérieure. 3° La compréhension diminue à mesure que l'extension augmente; c'est-à-dire que plus une idée est générale, moins elle a de caractères.

Remarque. Il importe de distinguer soigneusement l'abstraction, la généralisation et la définition logiques, de l'abstraction, la généralisation et la définition dialectiques. La confusion de ces deux ordres de méthodes a causé à presque toutes les époques de l'histoire une foule de malentendus et d'erreurs.

La logique a pour objet les idées; elle est la science des rapports abstraits, c'est-à-dire des possibles. La dialectique aspire au réel; elle emploie pour démontrer et classer les choses, les mêmes procédés dont la logique se sert pour vérifier et classer les idées.

L'erreur commune à tous les philosophes qui confondent ces deux méthodes est de croire que la qualité du terme général le plus élevé est la même que la qualité des termes intermédiaires, et que la différence consiste uniquement dans le degré.

L'erreur propre aux dialecticiens est de croire que la réalité augmente avec la généralité et dans la même proportion.

L'erreur propre aux logiciens est de croire que la réalité diminue avec la généralité et dans la même proportion.

Cette confusion de deux méthodes en réalité très-distinctes, et les erreurs qui en résultent, peuvent être détruites par la considération du but différent que le logicien et le dialecticien se proposent.

Ils emploient l'un et l'autre les mêmes procédés, l'abstraction, la généralisation et la définition; ils les emploient de la même manière, mais non pour le même objet ni avec le même résultat. Considérons seulement l'abstraction, qui dans les deux cas est le point de départ, et prenons d'abord l'abstraction logique. Deux idées particulières étant données, c'est-à-dire deux unités qui comprennent chacune un certain nombre de caractères, l'esprit retranche parmi ces caractères ceux qui sont propres à chacune des deux unités ; les caractères communs qui lui restent reçoivent aussi un nom commun et forment une nouvelle unité. Cette unité est un genre par rapport aux deux précédentes unités, elle leur est supérieure, elle les contient; mais elle est déterminée par moins de caractères; et si l'on suppose que les deux unités inférieures représentaient des réalités, cette unité nouvelle ne représente plus qu'une fonction de l'intelligence; de sorte que pour revenir au concret et au réel, il faudrait, aux caractères compris sous le terme général, ajouter les caractères compris sous l'un des termes particuliers.

Que l'on continue à abstraire et à généraliser de la sorte, on arrivera nécessairement, puisqu'il n'y a pas de progrès à l'infini, au genre le plus élevé. Or, à quoi le reconnaîtra-t-on? à ce signe, que cette unité suprême ne renfermera aucun caractère qui lui soit commun avec une autre unité. Elle sera donc déterminée par un très-petit nombre de caractères, ou très-probablement par un seul, et de toutes les idées par lesquelles on passera en lui rendant successivement tous les caractères qu'on lui a retranchés, elle sera la plus éloignée du concret et du réel. Telle est, par exemple, l'idée *d'être*, qui n'implique que cet unique caractère : l'existence; idée qui peut servir de prédicat aux idées de tous les êtres, qui leur est supérieure par conséquent, mais qui ne repré-

sente rien de concret et de réel. La nature du dernier genre logique, à la fois supérieur à tous les autres genres parce qu'il les contient, et inférieur parce qu'il est plus loin du réel, apparaîtrait encore mieux si l'on poussait la subtilité aussi loin que les Éléates qui plaçaient un genre, l'*unité*, au-dessus même de l'être, ou que les Stoïciens qui plaçaient un genre, le *quelque chose*, au-dessus de l'unité.

Dans l'abstraction dialectique au contraire, si l'on compare aussi deux unités, si l'on en abstrait les caractères communs, ce n'est pas par cette unique raison de leur présence dans les deux termes, c'est parce que l'on part de ce principe absolu que le réel en soi étant un, tout caractère qui ne peut appartenir à l'être que dans de certaines conditions, c'est-à-dire qui ne lui appartient pas parce qu'il est être, mais parce qu'il est une espèce d'être particulière, est une marque de contingence, et une preuve de limitation, de faiblesse, de participation au néant. Or, du moment que l'on part d'un tel principe, et que l'on n'opère plus sur les caractères des idées, mais sur la nature des choses, on doit aboutir non pas à la conception abstraite du caractère le plus universel, mais à la conception très-concrète de l'être le plus réel, c'est-à-dire le moins limité, et par conséquent le plus parfait. Ainsi, au lieu d'aboutir à l'*être en général*, on aboutit à l'*être infini*. Les dialecticiens qui soutiennent, comme Platon, que chaque nouvelle généralisation nous rapproche du réel, et les logiciens qui prétendent qu'au contraire elle nous en éloigne, ont donc également raison. Il ne s'agit que de ne pas confondre l'abstraction logique et l'abstraction dialectique.

Mais les dialecticiens pécheront par excès, s'ils se persuadent que toutes les généralisations intermédiaires, qui ne sont que les degrés que traverse notre esprit, pour s'habituer à concevoir l'unité absolue de Dieu, sont autant de réalités concrètes. En logique, tous les termes de la généralisation ne diffèrent qu'en degrés ; en dialectique, ils diffèrent en nature. La réalité contingente est au bas, la réalité absolue au sommet ; ce qui les sépare n'a de réalité que dans notre esprit.

§ 2. Du jugement.

Le jugement est une opération de l'esprit qui affirme un rapport entre deux idées.

Il n'en résulte pas, comme on l'a cru, que le jugement soit toujours le résultat d'une comparaison; il y a des jugements que la nature même nous inspire de faire, et que nous produisons spontanément dès que l'occasion nous en est donnée. Dans de tels jugements, l'analyse peut distinguer ensuite deux idées, les considérer isolément, et les comparer pour vérifier la légitimité du jugement; mais cette vérification scientifique est postérieure à l'exercice de notre faculté de juger.

Nous pouvons, par exemple, concevoir un objet, nous demander si cet objet existe, suspendre par conséquent notre jugement sur son existence, jusqu'au moment où nous aurons vérifié soit la possibilité, soit la réalité de cette existence. Mais n'est-il pas évident que de tels jugements ont été précédés de jugements spontanés, puisque l'idée abstraite d'existence, ou l'idée d'existence possible ne peut avoir été formée dans notre esprit qu'en partant de l'idée d'existence concrète ou réelle?

Ainsi, nous écartons dès l'abord un préjugé, qui, transformant tous nos jugements en opérations volontaires et réfléchies, compromettrait l'existence de la raison absolue. Ce préjugé repose sur une allégation gratuite, sur un malentendu, que l'observation la plus simple suffit pour renverser.

Nous avons distingué dans l'idée, la matière et la forme : la matière fournie par les sens; la forme qui représente la fonction de l'intelligence. Il en est de même du jugement, qui combine plusieurs idées, du raisonnement, qui combine plusieurs jugements. On appelle matière du jugement, les idées sur lesquelles il opère, matière du raisonnement les jugements sur lesquels il opère; forme du jugement et du raisonnement les rapports que notre esprit établit, en vertu de son énergie propre, entre nos idées ou entre nos jugements.

Dans cette théorie des lois absolues de la connaissance, nous

devons nous occuper de nos jugements, seulement quant à leurs formes.

Sous ce point de vue, nous exposerons d'abord les diverses espèces du jugement, puis les diverses relations des jugements entre eux, puis les règles qui résultent de ces différentes espèces et de ces différents rapports.

1. *Des espèces de jugements.* On peut distinguer les jugements par leur nature, par leur origine, par leur quantité, par leur qualité et par leur mode.

Par leur *nature*, les jugements sont analytiques ou synthétiques. Le jugement analytique est celui dans lequel l'attribut est identique au sujet, et le jugement synthétique est celui dont l'attribut ajoute quelque chose à l'idée du sujet.

Pour l'*origine*, nos jugements sont formés *a priori* ou *a posteriori : a posteriori*, lorsqu'ils sont le résultat de l'expérience; *a priori*, lorsqu'une expérience n'est pas nécessaire pour les former. Ainsi, tout jugement analytique est *a priori*, car aucune expérience n'est nécessaire pour tirer d'une idée ce qui y est nécessairement compris. Parmi les jugements synthétiques, le plus grand nombre est *a posteriori*, mais il y a aussi des jugements synthétiques *a priori*, sur lesquels reposent les mathématiques, la physique pure et la métaphysique.

La *quantité* d'un jugement dépend de son extension. Si ce qui est affirmé dans le jugement (c'est-à-dire le *prédicat*) est affirmé de toute une classe, le jugement est universel; s'il est affirmé seulement de quelques individus, il est particulier; si d'un seul, il est individuel. Le jugement universel et le jugement individuel ont cela de commun de ne souffrir d'exception ni l'un ni l'autre. Cette assimilation de ces deux sortes de jugements, quant à leur valeur formelle, est fondée sur ce qu'une classe, prise dans sa totalité, joue le même rôle qu'un individu dans la pensée et dans le discours.

La *qualité* d'un jugement est déterminée par sa compréhension, c'est-à-dire par son prédicat; si on affirme que l'idée, ou les idées comprises dans le prédicat peuvent être unies au sujet, le juge-

ment est affirmatif; il est négatif, si on affirme qu'elles ne peuvent lui être unies, soit qu'on juge de la convenance absolue, c'est-à-dire du possible ou de la convenance actuelle, c'est-à-dire du réel.

La *relation* d'un jugement dépend des rapports mutuels établis entre le sujet et le prédicat. Si ces rapports sont établis sans condition, le jugement est dit catégorique; si ces rapports sont présentés comme dépendant d'une condition, le jugement est conditionnel ou hypothétique; enfin, si le jugement établit un rapport entre le sujet et différents prédicats qui tous peuvent en être affirmés, mais qui s'excluent entre eux, le jugement est disjonctif.

Le *mode* du jugement consiste dans le degré d'assentiment que notre esprit lui accorde; le jugement est problématique, si l'esprit le considère comme purement concevable; assertorique, si l'esprit y adhère comme à une réalité; apodictique, s'il est évident par lui-même. Il est aussi vraisemblable, probable, certain, ou simplement possible.

2. *Des jugements considérés dans leurs relations entre eux.* Lorsque deux jugements ont même matière, et ne peuvent par conséquent différer que dans leur forme, s'ils diffèrent seulement par la quantité, c'est-à-dire s'ils affirment la même chose, l'un d'un terme général, l'autre d'un terme particulier compris dans ce terme général, ils sont dits *subalternes;* s'ils diffèrent pour la qualité, il peut se présenter deux cas : ou bien, l'un des deux jugements nie simplement du sujet ce que l'autre en affirme, ou bien l'un des deux jugements affirme du sujet une qualité qui ne peut être conciliée avec celle que l'autre jugement lui attribue : dans le premier cas, les jugements sont *contradictoires;* dans le second, ils sont *contraires* lorsque le sujet est pris universellement, ou *subcontraires* lorsqu'il est pris particulièrement.

Règles. 1° Dans les jugements subalternes, la vérité du jugement le moins général peut être conclue de la vérité du jugement le plus général; car ce qui est vrai de tous les individus qui composent une classe, est vrai de chacun. La réciproque n'a pas lieu; car plusieurs individus peuvent posséder les mêmes caractères génériques, et se distinguer entre eux par des caractères

particuliers. Au contraire, la fausseté du jugement le moins général emporte celle du jugement le plus général; car ce qui n'appartient pas à chacun des individus ne peut pas appartenir à la classe entière; mais la fausseté du jugement le plus général n'entraîne pas celle du jugement le moins général, parce que ce qui est faux de la totalité peut être vrai des individus. *Exemples:* Dans ces jugements : tous les hommes sont mortels; — quelques hommes sont mortels, si la première de ces propositions est vraie, la seconde doit évidemment l'être aussi. Dans ces jugements : tous les hommes sont malheureux; — quelques hommes sont malheureux; la vérité de la seconde proposition n'empêche pas la première d'être fausse. Si l'on dit: tous les hommes ont des ailes, — quelques hommes ont des ailes, il suffit de savoir que la seconde proposition est fausse pour être autorisé à nier la première; mais dans ces deux jugements : tous les hommes sont nègres, — quelques hommes sont nègres, la fausseté de la première proposition n'empêche pas la seconde d'être vraie.

2° Les jugements contradictoires ne peuvent être ni vrais ni faux ensemble, parce qu'aucun sujet ne peut avoir un caractère et ne le pas avoir tout à la fois. Ainsi, de ces deux propositions : tous les hommes sont raisonnables, — aucun homme n'est raisonnable, si l'une est vraie, l'autre est fausse; si l'une est fausse, l'autre est vraie.

3° Deux jugements contraires ne peuvent être vrais ensemble, mais ils peuvent être faux l'un et l'autre; ils ne peuvent être vrais ensemble, parce que attribuer à un sujet le contraire d'une qualité, c'est implicitement nier qu'il possède cette qualité, d'où il suit que toute opposition par contrariété implique une opposition par contradiction. Mais ils peuvent être faux ensemble, parce que la contradiction n'étant pas simple, ce que l'on y ajoute peut rendre la seconde proposition aussi fausse que la première. Soit par exemple ce jugement: tous les hommes sont parfaits. Voici le jugement contradictoire : aucun homme n'est parfait; ces deux jugements ne peuvent être ni vrais ni faux ensemble. Voici maintenant un jugement contraire au premier : tous les hommes sont menteurs. Il est bien clair que ce second

jugement implique le jugement contradictoire : aucun homme n'est parfait. Donc, il ne peut être vrai en même temps que le premier ; mais ils sont faux tous les deux, car il serait vrai de dire qu'aucun homme n'est parfait, mais il ne l'est pas d'ajouter que cette imperfection nécessaire a pour cause l'habitude du mensonge chez l'universalité des hommes.

4° Deux jugements subcontraires peuvent être vrais ensemble, ou faux ensemble. Ainsi : quelques hommes sont noirs, — quelques hommes sont blancs ; ces deux propositions contraires peuvent être vraies ou fausses ensemble, parce que les deux attributs contraires ne sont pas rapportés au même sujet. Lorsque deux propositions subcontraires sont vraies ensemble, aucune d'elles ne peut être convertie en proposition générale ; la raison en est évidente. Si l'une des propositions subcontraires est fausse, non-seulement comme contraire, mais comme contradictoire, c'est-à-dire non par ce qu'elle affirme, mais par ce qu'elle nie, ou plus généralement, s'il s'agit de deux propositions particulières contradictoires, alors les deux propositions ne peuvent être fausses ensemble. En effet, ces deux propositions : quelques hommes sont blancs, — quelques hommes sont noirs, peuvent être vraies ou fausses ensemble ; mais si cette proposition : quelques hommes sont noirs, est fausse non-seulement comme contraire, c'est-à-dire en tant qu'elle affirme qu'il y a des hommes noirs, mais comme contradictoire, c'est-à-dire en tant qu'elle affirme qu'il y a des hommes qui ne sont pas blancs, la proposition opposée : il y a des hommes blancs, est nécessairement vraie, et de plus, elle peut être convertie en proposition universelle, puisque la fausseté de la seconde proposition rend impossible toute exception à la vérité de la première.

§ 3. Du raisonnement.

1. *Nature du raisonnement. Des parties dont il se compose et des formes diverses qu'il peut revêtir.*

Si notre intelligence était sans limite, nous connaîtrions toutes choses dans le même temps, et non-seulement la nature des

êtres, mais leurs rapports. La faiblesse de notre intelligence fait que nous ne pouvons connaître que successivement, et que, si un objet a une trop grande étendue ou comprend des propriétés trop nombreuses, nous sommes obligés de le diviser, soit réellement, soit par la pensée, pour l'accommoder aux nécessités de cette condition. Cette opération, que l'on appelle analyse, est par son origine analogue au raisonnement; car, dans le raisonnement, nous cherchons à constater le rapport qui unit deux propositions, en plaçant entre ces deux propositions une proposition intermédiaire, également rapprochée de l'une et de l'autre, et qui nous sert à passer de l'une à l'autre. Je ne puis franchir un fossé de quatre pieds; mais si l'on place une pierre au milieu de ce fossé, je le franchirai en deux pas, de deux pieds chacun. Tel est à peu près l'artifice du raisonnement. Je veux savoir si Dieu est aimable, et je n'aperçois pas du premier coup d'œil qu'il existe un rapport entre ces deux termes; je cherche quelque chose qui soit certainement aimable, et qui puisse être attribué à Dieu, par exemple la bonté. Ce qui est bon est aimable; Dieu est bon, il est donc aimable.

On peut tirer, de cette exposition très-simple, les conclusions suivantes :

1° Le raisonnement supplée à la faiblesse de notre intelligence, et nous sert à étendre notre horizon intellectuel; en même temps, il ne nous est nécessaire qu'à cause de notre limitation. Nous pouvons donc supposer au-dessus de nous une intelligence plus parfaite que la nôtre, parce qu'elle n'a pas besoin de raisonner, et au-dessous, une intelligence moins parfaite, parce qu'elle est incapable de raisonner;

2° Tout raisonnement doit avoir trois termes, savoir : celui dont on veut affirmer quelque chose; celui qui est affirmé du premier; et celui qui leur sert d'intermédiaire;

3° Tout raisonnement doit être exprimé en trois propositions : l'une qui exprime le rapport que l'on cherche; les deux autres qui expriment le rapport du terme intermédiaire, d'abord avec l'un, puis avec l'autre des deux termes qu'il s'agit de comparer;

4° Si le terme qu'on a pris pour intermédiaire n'est pas véritablement intermédiaire, c'est-à-dire s'il n'est pas dans un égal rapport avec les deux autres termes, il n'y a pas de raisonnement;

5° Si l'égalité des rapports où se trouve le terme intermédiaire, ou de l'un seulement de ces rapports, est fausse, ou douteuse, ou conditionnelle, l'exactitude de la proposition que l'on conclut de ces deux rapports doit être douteuse, conditionnelle, ou nulle.

Voici maintenant les mots dont il est d'usage de se servir en logique, pour désigner les diverses parties et les diverses formes du raisonnement.

Lorsque les trois propositions dont un raisonnement se compose sont exprimées à la suite l'une de l'autre, quel que soit d'ailleurs l'ordre adopté, elles forment un *syllogisme*.

Le terme qui a le moins d'extension s'appelle *petit terme;* le terme qui en a le plus s'appelle *grand terme;* le terme que l'on compare alternativement avec le grand et le petit terme s'appelle *moyen terme*.

La proposition dans laquelle est exprimé le point qu'il s'agit de prouver s'appelle la *question*, quand on veut la considérer sous ce point de vue, et la *conclusion* ou la *conséquence*, quand-on l'envisage comme le résultat de la démonstration que l'on a faite. On distingue la conclusion à ce caractère, qu'elle contient le petit et le grand terme, et ne contient pas le moyen terme.

La proposition sur laquelle on s'appuie, celle qui contient l'expression du rapport pris pour accordé dont on veut conclure le rapport qu'il s'agit d'établir, s'appelle le *principe* ou la *majeure*. On la reconnaît à ce signe qu'elle contient à la fois le moyen et le grand terme.

Enfin, la proposition dont on se sert pour passer du principe à la conclusion, et que l'on reconnaît parce qu'elle contient à la fois le moyen et le petit terme, s'appelle *mineure*. La majeure et la mineure réunies s'appellent les *prémisses* du raisonnement.

Il arrive quelquefois que l'on sous-entend l'une des prémisses,

parce qu'elle est facile à suppléer, et dans ce cas, le raisonnement perd son nom de syllogisme, et s'appelle *enthymème*; exemple: Ce qui est bon est aimable, donc Dieu est aimable; ou encore: Dieu est bon, donc il est aimable.

Quelquefois aussi on fait suivre d'une démonstration chacune des prémisses, ou seulement l'une des prémisses, et alors le raisonnement s'appelle un *épichérème;* comme quand on dit : Ce qui est bon est aimable, car l'amour est analogue à ce qui est bon, comme l'intelligence à ce qui est vrai; et Dieu n'est-il pas la bonté même, puisque rien n'est bon qui ne tire de lui sa bonté? Dieu est donc aimable.

On donne le nom de *dilemme* à un raisonnement qui commence par diviser un tout en deux parties pour faire voir ensuite que la proposition qu'il s'agissait de démontrer est également vraie, quelle que soit, de ces deux parties, celle que l'on choisisse. Par exemple, on veut prouver qu'il ne faut point se marier, et l'on raisonne ainsi : La femme que l'on épousera sera belle ou laide; si elle est belle, elle cause de la jalousie; si elle est laide, elle déplaît. Donc, etc.

Enfin, deux syllogismes unis entre eux de telle sorte que la conclusion du premier serve de majeure au second, forment un *prosyllogisme;* et lorsque, dans une suite de propositions, l'attribut de chaque proposition devient le sujet de la proposition suivante, ce raisonnement, ou plutôt cette série de raisonnements, porte le nom de *sorite*.

Il serait aisé de montrer, pour chacune de ces formes du raisonnement, que, quand on veut se rendre compte d'un sorite, ou d'un enthymème, etc., on est obligé de reconstruire le syllogisme, ou les syllogismes; que le syllogisme, par conséquent, existe toujours dans la pensée, et que c'est par les règles propres à cette forme de raisonnement qu'il faut juger toutes les autres. La raison d'ailleurs en est toute simple, puisque nous avons vu comment la forme du syllogisme, avec toutes ses propositions, se conclut de la nature même des opérations que fait notre esprit quand il raisonne.

Nous n'avons donc à nous occuper que des règles du syllogisme.

Il ne sera peut-être pas hors de propos de remarquer ici que l'ordre dans lequel les propositions sont exprimées, et les termes dont on se sert pour en marquer le rapport, n'importent en rien à la nature du raisonnement. Ce syllogisme : Ce qui est bon est aimable; or Dieu est bon, donc Dieu est aimable, pourrait s'exprimer aussi de la façon suivante : Dieu est aimable, car il est bon, et ce qui est bon, etc.; ou encore : Puisque Dieu est aimable, etc.. On ne met presque jamais un argument en forme, si ce n'est en géométrie, ou quand il s'agit de quelque démonstration extrêmement difficile.

Pendant le moyen âge, on exposait les doctrines philosophiques dans une série de syllogismes ou d'arguments réguliers, et dans les controverses alors si fréquentes, on en appelait à chaque instant aux règles. L'habitude de raisonner en forme et la connaissance approfondie des règles du syllogisme étaient alors la première condition à remplir, quand on se donnait à la philosophie. Mais aujourd'hui que l'on a rendu au langage sa liberté, et qu'en substituant dans la plupart des cas l'observation à l'argumentation dialectique, on a presque banni le syllogisme du domaine où il a si longtemps régné, nous devons, sans contester d'ailleurs l'utilité pratique du syllogisme, utilité dont nous donnerons ailleurs les raisons [1], nous appliquer ici à développer la théorie du syllogisme comme une des plus régulières, des plus complètes, des plus infaillibles que l'esprit humain ait jamais construites, et comme une théorie qui explique toutes les applications possibles et toutes les ressources de notre faculté déductive.

2. *Règles du syllogisme.*

Les règles communes à tous les syllogismes sont au nombre de huit.

1° *Le syllogisme doit être composé de trois termes : le petit, le grand et le moyen.*

1. Voy., dans la seconde partie de la Logique, § 1, n° 3, *De la déduction, de l'hypothèse.*

2° *Les termes de la conclusion ne peuvent point être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.*

Car on ne peut rien conclure du particulier au général, et de ce que quelque homme est noir, il ne s'ensuit nullement que tous les hommes le soient.

3° *La conclusion ne doit jamais contenir le moyen terme.*

En effet, si le moyen terme se trouve dans la conclusion, elle contient une affirmation gratuite : ce qui est bon est aimable ; or Dieu est bon, donc *il est bon et aimable.* Ce raisonnement prouve bien que Dieu est aimable, mais à condition qu'il soit bon ; et il ne prouve pas que Dieu est bon, puisqu'il ne contient aucun terme intermédiaire entre la bonté et Dieu.

4° *Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement, mais il doit être pris au moins une fois universellement.*

En effet, lorsque le moyen terme est pris deux fois particulièrement, il est possible que les deux termes de la conclusion soient comparés successivement avec deux parties différentes du même tout, et alors il n'y aurait plus de moyen terme. Par exemple, si je dis : Quelque homme est voleur, quelque homme est saint, donc quelque saint est voleur, ce raisonnement n'en est pas un, car il n'a pas de moyen terme ; en effet *quelque homme*, dans la majeure, signifie une certaine partie de l'humanité dont les voleurs sont exclus, et dans la mineure, une partie au contraire dont les saints sont exclus, d'où il suit que les deux termes de la conclusion ayant été comparés à deux termes différents, aucun rapport ne peut résulter entre eux de cette comparaison.

5° *On ne peut rien conclure de deux propositions négatives.*

Car deux propositions négatives séparent le sujet du moyen, et l'attribut du même moyen ; or, de ce que deux choses sont séparées de la même chose, il ne s'ensuit ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas la même chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, et de ce que les Turcs ne sont pas chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas chrétiens, et il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoiqu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols.

6° *On ne peut prouver une proposition négative par deux propositions affirmatives.*

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisième, on ne peut pas prouver qu'ils soient désunis entre eux.

7° *La conclusion suit toujours la plus faible partie, c'est-à-dire que, s'il y a une des deux prémisses qui soit négative, elle doit être négative; et s'il y en a une particulière, elle doit être particulière.*

La preuve en est que, s'il y a une proposition négative, le moyen est désuni de l'une des parties de la conclusion, et ainsi, il est incapable de les unir, ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particulière, la conclusion n'en peut être générale ; car, si la conclusion est générale et affirmative, le sujet étant universel, il doit aussi être universel dans la mineure, et par conséquent, il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives : donc le moyen, joint à ce sujet, sera particulier dans la mineure : donc il sera général dans la majeure, parce qu'autrement, il serait deux fois particulier : donc, il en sera le sujet, et par conséquent, cette majeure sera universelle ; et ainsi il ne peut y avoir de proposition particulière dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives ; car de là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses ; or, comme il doit y avoir une proposition affirmative (par la 4e règle), dont l'attribut est pris pariiculièrement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, et, par conséquent, les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles : ce qu'il fallait démontrer.

8° *De deux propositions particulières il ne s'ensuit rien.*

En effet, ou ces deux propositions seront affirmatives, ou il y en aura une affirmative et une négative.

Si elles sont toutes deux affirmatives, comme l'attribut d'une

proposition affirmative est toujours considéré comme pris particulièrement, et que le sujet d'une proposition particulière est pris particulièrement, puisque c'est lui qui la rend particulière, il s'ensuit que le moyen terme sera pris deux fois particulièrement, ce qui est contre la 4ᵉ règle.

Et s'il y en a une négative, la conclusion l'étant aussi, en vertu de la 7ᵉ règle, une des prémisses sera nécessairement universelle, ce qui est contre la supposition. Car, lorsque la conclusion est négative, son attribut, comme l'attribut de toute proposition négative, est pris universellement; cet attribut, qui est le grand terme, est pris universellement dans la majeure, en vertu de la 2ᵉ règle; voilà déjà un terme universel dans les prémisses. Il y en a nécessairement un second, puisque le moyen terme doit être pris universellement au moins une fois, par la règle 4. Or, il est impossible de faire deux propositions avec trois termes, dont deux pris universellement, sans faire ou deux attributs négatifs, ce qui pècherait contre la règle 5, ou un sujet universel, ce qui fait la proposition uuiverselle.

3. *Des figures et des modes du syllogisme.*

Tous les syllogismes possibles se divisent en trois figures, qui comprennent chacune plusieurs modes. Quand on connaît bien toutes les figures et tous les modes, on peut discerner la fausseté d'un argument par des moyens en quelque sorte extérieurs, en établissant que dans la figure à laquelle il se rapporte, le mode dans lequel il doit par sa forme être rangé n'existe point.

Il va sans dire que ces moyens mécaniques de juger la valeur d'un raisonnement ne doivent être employés que comme des auxiliaires, soit dans la démonstration, soit dans la discussion, et qu'on doit bien plus s'exercer à pénétrer le vice d'un syllogisme en le considérant en lui-même, qu'à le réfuter sans s'inquiéter de sa signification, par le simple examen de sa forme. S'il convient, en toutes choses, de se décider librement et en connaissance de cause, cela est surtout nécessaire dans la philosophie, et l'espèce de mécanique dont nous allons donner une idée

est plutôt remarquable par sa rigueur et sa simplicité, qu'utile et applicable dans la pratique.

Avant d'exposer la théorie des figures et des modes, il est nécessaire de donner quelques détails sur les diverses sortes de propositions.

Une proposition est affirmative quand le verbe n'est pas accompagné d'une négation; quand le verbe est accompagné d'une négation, la proposition est négative. La *qualité* d'une proposition est d'être affirmative ou négative.

La *quantité* d'une proposition est d'être universelle, particulière ou individuelle. Une proposition est universelle, quand le sujet est pris universellement (tous les hommes, nul homme); particulière, quand le sujet est pris particulièrement (quelque homme, les hommes); individuelle, quand le sujet est pris individuellement (un certain homme déterminé, Socrate).

La *figure* du syllogisme est déterminée par la place qu'occupe le moyen dans chacune des deux prémisses.

Le *mode* du syllogisme est déterminé, dans chaque figure, par la quantité et la qualité des trois propositions qui composent le syllogisme.

On compte quelquefois quatre figures, que l'on distingue de la façon suivante :

Dans la première figure, le moyen est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure ;

Dans la seconde figure, le moyen est attribut dans la majeure et dans la mineure ;

Dans la troisième figure, le moyen est sujet de la majeure et de la mineure ;

Dans la quatrième figure, le moyen est attribut dans la majeure et sujet dans la mineure.

Mais cette quatrième figure n'est d'aucun usage dans la pratique, parce qu'elle se présente sous une forme peu naturelle, et qu'on peut toujours, en modifiant les propositions, la ramener à quelqu'une des trois autres. C'est sans doute pour cette raison qu'Aristote l'a omise. Quelques logiciens, ne voulant ni laisser de côté un certain nombre de modes qui, à la rigueur, sont possi-

bles, ni admettre une figure de plus qu'Aristote, ont supposé que, dans les syllogismes dont il s'agit, la conclusion était renversée, c'est-à-dire que l'attribut était à la place du sujet, et réciproquement. Ils ont par ce moyen ramené la quatrième figure à la première, et ajouté aux modes réguliers de la première figure des modes nouveaux, qu'ils ont appelés modes indirects. Mais cet artifice est fort compliqué, et la conclusion étant en même temps la question, il n'est pas naturel de la supposer renversée. Nous négligerons donc entièrement la quatrième figure comme inutile; nous ne compterons en tout que trois figures, et dans la première figure nous nous occuperons seulement des modes directs.

Première figure. La première figure a quatre modes, et voici comment on le démontre. Les quatre sortes de propositions prises 3 à 3 donnent 64 constructions ou modes possibles. En soumettant chacun de ces modes possibles à l'épreuve des règles évidentes ou démontrées, qu'on a exposées plus haut, il y en a 60 qui succombent, parce qu'elles en violent une ou plusieurs. Il en reste seulement 4, qui satisfont à toutes et qui concluent avec rigueur. On détermine de la même façon le nombre des modes de chaque figure.

Dans le premier mode de la première figure, les trois propositions sont universelles affirmatives.

Dans le second mode, la majeure est universelle négative; la mineure, universelle affirmative; la conclusion, universelle négative.

Dans le troisième mode, la majeure est universelle affirmative; la mineure et la conclusion, particulières affirmatives.

Dans le quatrième mode, la majeure est universelle négative; la mineure, particulière affirmative; la conclusion, particulière négative[1].

1. Il est facile de montrer, en se servant des règles du syllogisme, qu'il ne saurait y avoir plus de figures, ni plus de modes dans chaque figure, et qu'il ne saurait y en avoir moins. Nous supprimons ces démonstrations pour ne pas étendre démesurément ce chapitre, et parce qu'on pourra, avec un peu d'attention et d'effort, suppléer à cette omission.

Règles particulières aux modes de la première figure : 1° il faut que la mineure soit affirmative ; 2° la majeure doit être universelle.

Seconde figure. Quatre modes :

1° Majeure, universelle négative ; mineure, universelle affirmative ; conclusion, universelle négative.

2° Majeure, universelle affirmative ; mineure, universelle négative ; conclusion, universelle négative.

3° Majeure, universelle négative ; mineure, particulière affirmative ; conclusion, particulière négative.

4° Majeure, universelle affirmative ; mineure et conclusion, particulières négatives.

Règles. 1° Il faut qu'il y ait une des deux propositions négatives, et, par conséquent, que la conclusion le soit aussi par la 7e règle générale ; 2° il faut que la majeure soit universelle.

Troisième figure. Six modes :

1° Majeure et mineure, universelles affirmatives ; conclusion, particulière affirmative.

2° Majeure, universelle négative ; mineure, universelle affirmative ; conclusion, particulière négative.

3° Majeure, particulière affirmative ; mineure, universelle affirmative ; conclusion, particulière affirmative.

4° Majeure, universelle affirmative ; mineure et conclusion, particulières affirmatives.

5° Majeure, particulière négative ; mineure, universelle affirmative ; conclusion, particulière négative.

6° Majeure, universelle négative ; mineure, particulière affirmative ; conclusion, particulière négative.

Règles. 1° La mineure doit être affirmative ; 2° la conclusion doit être particulière[1].

1. Nous donnerons ici un exemple de la manière dont on peut s'y prendre pour s'exercer à connaître les règles du syllogisme.

Exemple. Il y a des plaisirs qui ne sont pas à souhaiter, car ils sont suivis d'un juste repentir.

Ces deux propositions, dont la seconde prouve la première, en supposant évidemment une autre qui est celle-ci : Ce qui est suivi d'un juste repentir n'est ja-

4. *Des sophismes*[1].

« Quoique sachant les règles des bons raisonnements, il ne soit pas difficile de reconnaître ceux qui sont mauvais, néanmoins, comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnements que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes*, parce que cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les réduirai qu'à sept ou huit, y en ayant quelques-uns de si grossiers qu'ils ne méritent pas d'être remarqués.

mais à souhaiter. Ce raisonnement est donc un enthymème, et le syllogisme complet doit être rétabli de la façon suivante :

Ce qui est suivi d'un juste repentir n'est jamais à souhaiter;

Or, il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste repentir. Donc, etc.

On commencera par reconnaître les trois termes de ce syllogisme. Après les avoir trouvés, il faut chercher quelle est la majeure; la majeure est celle des prémisses qui contient le grand terme.

Donc ici la majeure est : Ce qui est suivi d'un juste repentir n'est jamais à souhaiter.

On vérifiera ensuite si les huit règles générales sont bien observées ; elles le sont en effet, car : 1° le syllogisme a trois termes, et n'en a que trois ; 2° l'un des termes (il y a des plaisirs) est pris particulièrement dans les prémisses, et il est également pris particulièrement dans la conclusion ; 3° le moyen terme (suivi d'un juste repentir) ne se trouve pas dans la conclusion ; 4° le moyen terme est pris universellement dans la majeure ; 5° la majeure est négative, mais la mineure est affirmative ; 6° la conclusion étant négative, l'une des prémisses (la mineure) est également négative ; 7° la majeure étant négative et la mineure particulière, la conclusion est particulière négative ; 8° la mineure est particulière, mais la majeure est universelle,

Cette vérification faite, on s'occupera de déterminer la figure de ce syllogisme.

Dans ce syllogisme, le moyen terme (suivi d'un juste repentir) est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure. C'est un syllogisme de la première figure.

Il ne reste plus qu'à déterminer le mode. Pour le faire, on cherchera d'abord quelle est la qualité, puis quelle est la quantité de la majeure : ici, la majeure est universelle négative; ensuite, quelles sont la qualité et la quantité de la mineure; la mineure est particulière affirmative. La conclusion, en vertu de la septième règle, ne peut être que particulière négative, et elle l'est en effet. Le syllogisme est au quatrième mode de la première figure.

Enfin, on s'assurera que, conformément aux règles particulières à la première figure, la mineure est affirmative et la majeure universelle : mais ce dernier examen est superflu dès qu'on a constaté le mode du syllogisme.

1. Ce chapitre est extrait de la *Logique de Port-Royal*, III[e] partie, chap. XIX.

I. *Prouver autre chose que ce qui est en question.* Ce sophisme est appelé *ignoratio elenchi*, c'est-à-dire l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, et souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi font qu'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue et qu'il les nie. Tout cela peut se rapporter à cette première espèce de sophisme qu'un homme de bien et sincère doit éviter sur toutes choses.

II. *Supposer pour vrai ce qui est en question.* C'est ce que l'École appelle *pétition de principe*, ce qu'on voit assez être entièrement contraire à la vraie raison; puisque, dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être plus clair et plus connu que ce qu'on veut prouver.

On peut rapporter encore à cette sorte de sophisme, la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question, mais que l'on sait n'être pas moins contesté par celui contre lequel on dispute.

Enfin, on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue par une qui est autant ou plus inconnue, ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine.

III. *Prendre pour cause ce qui n'est point cause.* Ce sophisme s'appelle *non causa pro causa.* Il est très-ordinaire parmi les hommes, et on y tombe en plusieurs manières : l'une est par la simple ignorance des véritables causes des choses. C'est ainsi que les philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vide. Les mêmes philosophes enseignent ordinairement que les vases pleins d'eau se fendent à la gelée, parce que l'eau se resserre, et ainsi laisse du vide que la nature ne peut souffrir, et néanmoins on a reconnu qu'ils ne se rompent que parce qu'au contraire, l'eau étant gelée occupe plus de place qu'avant d'être gelée, ce qui fait aussi que la glace nage sur l'eau.

On peut rapporter au même sophisme, quand on se sert de causes éloignées et qui ne prouvent rien, pour prouver des choses, ou assez claires d'elles-mêmes, ou fausses, ou au moins douteuses.

L'autre cause qui fait tomber les hommes dans ce sophisme est la fausse vanité qui nous fait avoir honte de reconnaître notre ignorance; car c'est de là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires des choses dont on nous demande raison, que d'avouer que nous n'en savons pas la cause.

C'est encore à cette sorte de sophisme qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain *post hoc ergo propter hoc*. Cela est arrivé ensuite de telle chose : il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par là que l'on a conclu que c'était une étoile nommée Canicule qui était la cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours que l'on appelle caniculaires.

IV. *Dénombrement imparfait.* Il n'y a guère de défaut de raisonnement où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en celui de faire des dénombrements imparfaits, et de ne considérer pas assez toutes les manières dont une chose peut être, ou peut arriver; ce qui leur fait conclure témérairement qu'elle n'est pas, parce qu'elle n'est pas d'une certaine manière, quoiqu'elle puisse être encore d'une autre manière qu'ils n'ont pas considérée.

V. *Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident.* Ce sophisme est appelé dans l'école *fallacia accidentis*, qui est lorsqu'on tire une conclusion absolue, simple et sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident. C'est ce que font tant de gens qui réclament contre l'antimoine, parce qu'étant mal appliqué, il produit de mauvais effets ; et d'autres qui attribuent à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse; ou à la médecine, les fautes de quelques médecins ignorants.

On voit un exemple considérable de ce sophisme dans le raisonnement ridicule des Épicuriens, qui concluaient que les dieux

devaient avoir une forme humaine, parce que dans toutes les choses du monde, il n'y avait que l'homme qui eût l'usage de la raison. *Les dieux*, disaient-ils, *sont très-heureux : nul ne peut être heureux sans la vertu : il n'y a point de vertu sans la raison ; et la raison ne se trouve nulle part ailleurs qu'en ce qui a la forme humaine : il faut donc avouer que les dieux sont en forme humaine.* Mais ils étaient bien aveugles de ne pas voir que, quoique dans l'homme la substance qui pense et qui raisonne soit jointe à un corps humain, ce n'est pas néanmoins la figure humaine qui fait que l'homme pense et raisonne, étant ridicule de s'imaginer que la raison et la pensée dépendent de ce qu'il a un nez, une bouche, des joues, deux bras, deux mains, deux pieds; et ainsi, c'était un sophisme puéril à ces philosophes, de conclure qu'il ne pouvait y avoir de raison que dans la forme humaine, parce que dans l'homme, elle se trouvait jointe par accident à la forme humaine.

VI. *Passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.* L'un de ces sophismes s'appelle *fallacia compositionis*, et l'autre *fallacia divisionis*. On les comprendra mieux par des exemples.

Jésus-Christ dit, dans l'Évangile, en parlant de ses miracles : *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent.* Cela ne peut être vrai qu'en prenant les choses séparément, et non conjointement, c'est-à-dire dans le sens divisé, et non dans le sens composé; car les aveugles ne voyaient pas demeurant aveugles, et les sourds n'entendaient pas demeurant sourds; mais ceux qui avaient été aveugles auparavant et ne l'étaient plus voyaient, et de même des sourds.

Il y a, au contraire, des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens composé, comme quand saint Paul dit que les mendiants, les fornicateurs, les avares n'entreront point dans le royaume des cieux; car cela ne veut pas dire que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvés; mais seulement, que ceux qui y demeureront attachés, et qui ne les auront point quittés en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au royaume du ciel.

VII. *Passer de ce qui est vrai à quelque égard à ce qui est vrai simplement.* C'est ce qu'on appelle dans l'école *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.* En voici un exemple : les Épicuriens prouvaient que les dieux devaient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, et que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'était mal raisonner ; car la forme humaine n'est point absolument une beauté, mais seulement au regard des corps ; et ainsi, n'étant une perfection qu'à quelque égard et non simplement, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être en Dieu parce que toutes les perfections sont en Dieu, n'y ayant que celles qui sont simplement perfections, c'est-à-dire qui n'enferment aucune imperfection, qui soient nécessairement en Dieu.

VIII. *Abuser de l'ambiguïté des mots*, ce qui peut se faire en diverses manières. On peut rapporter à cette espèce de sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux parce qu'il s'y trouve quatre termes ; soit parce que le milieu y est pris deux fois particulièrement ; ou parce qu'il est pris en un sens dans la première proposition, et en un autre sens dans la seconde ; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les prémisses que dans la conclusion : car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguïté aux seuls mots qui sont grossièrement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais ; mais nous comprenons par là tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, surtout lorsque les hommes ne s'aperçoivent pas aisément de ce changement, parce que diverses choses étant signifiées par le même son, ils les prennent pour la même chose.

Ainsi, je me contenterai d'apporter quelques exemples de cette ambiguïté qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle est celle qui se trouve dans les mots qui signifient quelque tout, qui peut se prendre ou collectivement pour toutes ses parties ensemble, ou distributivement pour chacune de ses parties. C'est par là qu'on doit résoudre ce sophisme des stoïciens qui concluaient que le monde était un animal doué de raison, « parce que ce qui a l'usage de la raison est meilleur que ce qui ne l'a point. Or, il n'y a rien, disaient-ils, qui soit meilleur que le monde :

donc le monde a l'usage de la raison. » La mineure de cet argument est fausse, parce qu'ils attribuaient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu, qui est d'être tel qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur et de plus parfait. Mais, en se bornant dans les créatures, quoique l'on puisse dire qu'il n'y a rien de meilleur que le monde, en le prenant collectivement pour l'universalité de tous les êtres que Dieu a créés, tout ce qu'on en peut conclure au plus, est que le monde a l'usage de la raison selon quelques-unes de ses parties, telles que sont les anges et les hommes, et non pas que le tout ensemble soit un animal qui ait l'usage de la raison.

Ce serait de même mal raisonner que dire : l'homme pense ; or, l'homme est composé de corps et d'âme ; donc le corps et l'âme pensent ; car il suffit, afin que l'on puisse distribuer la pensée à l'homme entier, qu'il pense selon une de ses parties ; d'où il ne s'ensuit nullement qu'il pense selon l'autre.

IX. *Tirer une conclusion générale d'une induction défectueuse.* On appelle induction, lorsque la recherche de plusieurs choses particulières nous mène à la connaissance d'une vérité générale. Ainsi, lorsqu'on a éprouvé sur beaucoup de mers que l'eau en est salée, et sur beaucoup de rivières que l'eau en est douce, on conclut généralement que l'eau de la mer est salée, et celle des rivières douce ; les diverses épreuves qu'on a faites que l'or ne diminue point au feu, a fait juger que cela est vrai de tour or : et comme on n'a point trouvé de peuple qui ne parle, on croit pour très-certain que tous les hommes parlent, c'est-à-dire se servent de sons pour signifier leur pensée.

C'est même par là que toutes nos connaissances commencent, parce que les choses singulières se présentent avant les universelles, quoique ensuite les universelles servent à connaître les singulières.

DEUXIÈME PARTIE.

LOGIQUE APPLIQUÉE.

§ 1. De la méthode en général et des différentes sortes de méthodes.

1. *Considérations générales.*

Les procédés dont on se sert pour arriver régulièrement à la connaissance de la vérité s'appellent des méthodes.

Il est inutile d'insister sur l'utilité des méthodes. Marcher au hasard, c'est le moyen de ne pas arriver. Celui qui s'aventurerait dans une étude, sans savoir comment il doit la diriger pour la mener à bien, s'exposerait à revenir sans cesse sur ses pas, à tourner le dos au but qu'il poursuit, à épuiser son activité dans des recherches inutiles, à oublier des circonstances dont l'omission change entièrement le caractère de l'objet qu'il étudie, à laisser de côté, sans s'en douter, la plus grande partie de sa tâche. Ce n'est pas tout; si par hasard il découvre une vérité, il se peut qu'il en perde tout le bénéfice; car une vérité, appuyée sur de mauvaises raisons, est rarement d'un grand secours dans la science. Avant que Galilée eût démontré que la terre tourne, beaucoup de philosophes lui avaient aussi attribué un mouvement circulaire; mais quelle pouvait être l'autorité et la valeur de ce principe, lorsqu'il était établi sur des raisons de la nature de celle-ci : « le soleil est plus noble que la terre, et le repos est plus noble que le mouvement; donc le soleil est en repos et la terre se meut. Mais de tous les corps mobiles, le plus noble, c'est la terre, et le mouvement circulaire est le plus noble de

tous les mouvements; donc la terre se meut d'un mouvement circulaire. »

Veut-on des exemples de l'utilité des méthodes? Que l'on compare les progrès actuels de la chimie avec ceux qu'elle faisait sous le nom d'alchimie dans le moyen âge. Veut-on voir quels sont les effets de la substitution d'une bonne méthode à une méthode défectueuse? Que l'on compare l'œuvre de Descartes ou de Leibnitz à celle de saint Thomas.

Depuis que l'esprit humain s'applique à connaître la vérité, que de méthodes essayées et abandonnées! Que de perfectionnements et de raffinements dans les méthodes! Chacun apporte son expérience; on s'instruit par ses fautes comme par ses découvertes. Répudierons-nous cet héritage? Le plus clair profit de l'histoire est peut-être de nous montrer en chaque chose la route que nous devons suivre.

Les méthodes diffèrent selon les objets que l'on étudie et le but que l'on se propose. Il y a une méthode pour construire la science, et une autre pour l'exposer. La méthode par laquelle on étudie la nature diffère essentiellement de celle par laquelle, en partant de certains principes donnés, on se rend compte de toutes les propriétés des nombres.

La première règle de la méthode, et l'une des plus importantes, est de choisir pour chaque étude la méthode qui lui est propre.

Parmi les sciences, les unes portent sur des êtres, sur des phénomènes réellement existants, et dont on veut connaître la nature et les lois; les autres sur des principes, dont on veut découvrir les applications possibles. De là une première distinction entre les méthodes; les sciences qui possèdent les principes, et ne songent plus qu'à les employer, forment une classe à part sous le nom de sciences déductives: les sciences qui, au contraire, ont pour but principal d'arriver à connaître les principes, ne peuvent être faites que par l'une de ces deux méthodes : ou l'on supposera les principes, sauf à les vérifier plus tard par l'application à la réalité, ou l'on étudiera la réalité dans l'espoir d'y

découvrir, par voie d'induction, la nature des principes qui la gouvernent. La première de ces deux méthodes est appelée méthode *a priori*, ou méthode de construction, ou encore méthode hypothétique; la seconde, méthode expérimentale. Il y a donc en tout trois méthodes : la méthode déductive, pour les sciences qui possèdent les principes et cherchent les conséquences, comme, par exemple, la géométrie; la méthode de construction et la méthode expérimentale, pour les sciences qui partent des faits et aspirent à la connaissance des principes. Enfin, il y a des sciences mixtes qui tour à tour découvrent un principe, le démontrent et en déroulent les applications, et l'on peut même dire que toutes les fois qu'un principe est établi, il donne naissance à une science déductive, soit que la même science qui a fait la découverte se charge de l'appliquer, soit qu'elle livre à une science inférieure le principe qu'elle a conquis.

La méthode déductive est la plus infaillible, et l'on en comprend facilement la raison en étudiant la théorie du syllogisme. Bacon a accusé cette méthode de stérilité; et il est très-vrai que celui qui possède le principe, possède implicitement la conséquence; mais Bacon aurait dû songer qu'une richesse que l'on possède sans le savoir demeure inutile; et d'ailleurs, la méthode déductive peut aussi, quoi qu'il en dise, être employée comme procédé de vérification. Cependant, si son utilité est grande en philosophie, elle n'y doit venir qu'à la suite de la découverte des principes; et Bacon a eu raison, en ce sens, de s'insurger contre l'emploi d'une méthode qui, en imposant à la philosophie des principes pris pour accordés, lui ôtait le caractère de science première et détruisait son essence même, qui est une entière et absolue indépendance.

La philosophie doit donc se faire principalement à l'aide de la méthode de construction ou à l'aide de la méthode expérimentale. Comment choisir entre ces deux méthodes?

La méthode de construction est séduisante et hardie; la méthode expérimentale, lente, difficile; et l'on peut craindre, avant de l'avoir éprouvée, qu'elle ne soit impuissante. La première établit d'abord les vérités que l'autre s'épuisera peut-être à chercher

sans jamais les découvrir. Mais que l'on mesure la différence qui existe entre une vérité supposée sans preuve et une vérité constatée, et l'on saura la distance qui sépare la méthode hypothétique de la méthode expérimentale.

Ce n'est pas que la méthode de construction n'ait sa place légitime dans les sciences de raisonnement, ni même qu'elle doive être absolument bannie de la philosophie. Pourvu qu'on ne s'en serve qu'après avoir épuisé les ressources de l'expérience, et qu'on ait soin de ne pas confondre une hypothèse, qui ne peut jamais être qu'une conjecture ou une espérance, avec une vérité démontrée, la spéculation *a priori* peut être utile pour étendre l'horizon et faire entrevoir d'avance des conclusions que la science expérimentale et sagement inductive pourra plus tard conquérir légitimement.

Il y a d'ailleurs des sciences, telles que la science logique et les mathématiques, qui ne pourraient évidemment être trouvées par l'expérience. Elles se déduisent de principes pris pour accordés; aussi ne sont-elles pas des sciences premières. La philosophie qui fournit à ces sciences leurs axiomes, aux sciences de faits, leurs objets, à toutes, leurs règles, leurs procédés et leurs instruments, ne peut débuter que par l'observation.

M. Cousin a exposé en ces termes les raisons pour lesquelles la méthode expérimentale doit être préférée : « La nouvelle philosophie allemande, dit-il dans la préface de la seconde édition de ses *Fragments*, aspirant à reproduire dans ses conceptions l'ordre même des choses, débute par l'être des êtres, pour descendre ensuite par tous les degrés de l'existence jusqu'à l'homme et aux diverses facultés dont il est pourvu ; elle arrive à la psychologie par l'ontologie, par la métaphysique et la physique réunies. Et certes, moi aussi je suis convaincu que, dans l'ordre universel, l'homme n'est qu'un résultat, le résumé de tout ce qui précède, et que la racine de la psychologie est au fond dans l'ontologie ; mais comment sais-je cela? comment l'ai-je appris? Parce que ayant étudié l'homme et y ayant discerné certains éléments, j'ai retrouvé, avec des conditions ou sous des formes différentes, ces mêmes éléments dans la nature extérieure, et que d'induc-

tions en inductions, de raisonnements en raisonnements, il m'a bien fallu rattacher ces éléments, ceux de l'humanité et ceux de la nature, au principe invisible de l'une et de l'autre. Mais je n'ai pas commencé par ce principe, et je n'y ai pas placé d'abord certaines puissances, certains attributs; car à l'aide de quoi l'aurais-je fait? Ce n'eût pas été là une induction, puisque je ne connaissais encore ni l'homme, ni la nature; c'eût donc été ce qu'on appelle en Allemagne une construction, et chez nous une hypothèse. Cette hypothèse, fût-elle une vérité, comme je le crois, elle n'en est pas moins nulle scientifiquement. La première chose sur laquelle je tombe nécessairement en essayant à connaître, c'est moi-même; c'est moi qui suis l'instrument avec lequel je connais toute chose; il faut donc que j'apprécie cet instrument avant de l'employer, sans quoi je ne sais, à proprement parler, ni ce que je fais, ni de quel droit je le fais. Sans doute maintenant je sais que le petit monde de l'humanité n'est qu'un reflet d'un plus grand monde; mais c'est par ce petit monde que je suis arrivé au grand, et je n'ai compris l'un qu'à l'aide de l'autre. Me voici aujourd'hui sur le haut de la montagne, d'où se découvre à mes yeux un horizon immense, mais je viens du fond d'une vallée obscure, et je puis encore apercevoir et montrer aux autres le sentier qui m'a conduit jusqu'où je suis parvenu, pour les aider et les encourager à s'y élever comme moi, au lieu de leur laisser croire et de me persuader à moi-même que je suis tombé là du haut des cieux. En un mot, je veux que l'on suive, dans l'exposition des idées, la même marche que dans leur invention. Je préfère l'analyse à la synthèse, parce qu'elle reproduit l'ordre d'invention qui est le vrai, tandis que la synthèse, en prétendant reproduire l'ordre nécessaire des choses, court le risque de n'engendrer que des abstractions hypothétiques. Où en serions-nous, je vous prie, si l'auteur lui-même n'avait plus ou moins pratiqué cette humble méthode qu'il dissimule ou qu'il dédaigne après l'avoir suivie; si en l'écoutant ou en le lisant, on ne vérifiait tacitement ses assertions sur les connaissances mêmes qu'on a acquises par une autre voie, et si, finalement, on n'arrivait pas à une partie du système, savoir, la psychologie, dont la lumière se réfléchit sur

toutes les autres parties et dont la vérité devient pour nous la mesure de la vérité du système entier? »

2. *De l'observation et de l'induction.*

Lorsque nous appliquons notre pensée à étudier un objet qui dépasse notre portée, la première condition à remplir est de diviser cet objet en un certain nombre de parties que nous puissions embrasser aisément. Quelquefois cette division est *réelle*, lorsque le tout est composé de parties qui peuvent être impunément séparées; le plus souvent elle est fictive, et ne se fait que par abstraction, parce que le tout est composé de parties tellement liées ensemble, et tellement nécessaires l'une à l'autre, qu'elles ne pourraient être séparées sans périr. Dans le premier cas, et même très-souvent dans le second, la division est indiquée par la nature même des choses; mais il arrive aussi que l'on est réduit à une division tout arbitraire, et alors il faut veiller attentivement : 1° à ne diviser ni trop ni trop peu, mais de la manière la plus commode pour mettre chaque terme de la division à la portée de notre esprit; 2° à persister dans une division arbitrairement introduite avec autant de rigueur que si elle était fondée sur des caractères essentiels de l'objet que l'on étudie. Cette seconde règle est nécessaire pour éviter les pertes de temps qui résulteraient des tâtonnements et de l'irrésolution. Descartes en a fait un des préceptes de sa méthode.

Cette opération par laquelle nous divisons un objet en un certain nombre de parties afin de le mieux connaître est l'analyse. On ne fait une analyse que pour arriver à une synthèse, c'est-à-dire que l'on ne décompose que pour reconstruire.

Voici une montre, j'en veux connaître le mécanisme. Suffira-t-il pour cela de la considérer attentivement pendant un temps indéterminé? Cet examen ne m'apprendrait que peu de chose si je n'avais soin de la démonter, et de l'examiner pièce à pièce. Voilà l'analyse. Mais que ferai-je ensuite de cette science de détails? Je ne voulais connaître chaque pièce que pour mieux distinguer leur rapport entre elles et avec l'ensemble. Je refais

donc ce que j'avais défait, et je reproduis ainsi la montre que désormais je connais à fond. Voilà la synthèse. La synthèse n'est possible qu'à condition de l'analyse; l'analyse n'est utile qu'à condition de la synthèse.

Ou la synthèse contient seulement ce qui était dans l'analyse, et n'est qu'un résumé des faits observés, une classification; ou, loin de se borner à exprimer les faits observés en termes plus généraux, elle remonte à leurs lois par le moyen de l'induction. Cette synthèse supérieure est le véritable complément d'une science qui aspire à être féconde. La synthèse une fois faite, la déduction intervient pour la vérifier ou pour l'appliquer.

Les philosophes qui, dans le dernier siècle et au commencement de celui-ci, ont si fort exalté la méthode expérimentale, la réduisaient à n'être que l'analyse et cette espèce de synthèse qui ne dépasse pas l'analyse. Nous dirions aujourd'hui, selon l'extension qu'on voudra donner au mot d'expérience, ou que la méthode expérimentale contient l'induction, ou qu'il est nécessaire d'ajouter à la méthode expérimentale ce que l'induction peut donner.

L'analyse a pour instruments l'observation et l'expérimentation; la synthèse emploie la définition, la classification; si elle s'élève plus haut, c'est par le secours de l'induction; si elle s'applique, elle a recours à la déduction. Nous étudierons successivement les règles de ces diverses opérations, et nous dirons d'abord celles de l'observation, c'est-à-dire les règles de la méthode expérimentale.

L'observation se fait par l'application directe de nos facultés empiriques à l'objet que nous nous proposons de connaître, après que nous l'avons préalablement divisé en autant de parties qu'il était nécessaire. Nous avons deux facultés empiriques : la conscience et la perception extérieure.

Il importe extrêmement de ne pas confondre les objets de ces deux facultés. Ce que la conscience perçoit échappe à la perception extérieure. La physique, la physiologie et la psychologie sont trois mondes différents; mais l'homme appartient à la fois à

ces trois mondes, et si l'on n'y prend garde, si l'on ne détermine pas avec rigueur où l'un finit, où l'autre commence, on courra risque de chercher dans les lois de la physique la cause de l'ébranlement nerveux qui met le cerveau en communication avec l'organe, ou dans la forme et dans la nature de la matière dont le cerveau est composé, l'explication de nos passions, de nos idées, de nos volitions. La première règle de l'observation est donc d'observer chaque ordre de phénomènes par la seule faculté qui soit destinée à le connaître; et la seconde de marquer sévèrement le point précis où la conscience expire, où les sens commencent.

Une règle non moins capitale, c'est d'observer assez attentivement et assez longtemps pour être sûr de ne pas se faire illusion sur l'état présent du phénomène dans le moment où on l'observe. Personne n'ignore que le premier coup d'œil est souvent trompeur, et que ce qui nous a longtemps échappé se révèle enfin à un examen persévérant. C'est là, si je puis le dire, un des mystères de notre intelligence, et il se reproduit dans la plupart de nos opérations. A qui n'est-il pas arrivé de chercher longtemps une idée, qui ensuite se présente tout à coup, comme par une soudaine inspiration, et sans que l'on puisse retrouver dans sa conscience et dans sa mémoire la cause de ce changement? Nous vivons pendant des années à côté d'une œuvre remarquable, sans apercevoir, sans soupçonner une de ses perfections, qui nous frappe un jour sans motif appréciable, et désormais nous sautera pour ainsi dire aux yeux chaque fois que notre attention se portera sur le même objet. Vous étudiez une démonstration sans parvenir à la comprendre; plusieurs lectures répétées feront quelquefois l'office d'un commentaire. Pourquoi cela? Parce que l'esprit a ses moments de lucidité, parce que l'attention est souvent absente. Ce sont là des vérités banales, des préceptes sur lesquels tout le monde tombe d'accord, et que tout le monde néglige plus ou moins dans la pratique. Mais il faut y réfléchir si profondément, et se convaincre si bien de leur importance, qu'on ne risque plus de les oublier. L'observation est, dans la plupart des sciences, dans la philosophie surtout, le

point capital; on n'y saurait mettre ni trop de soin, ni trop de temps. Un seul défaut dans l'observation, et c'en est fait de l'exactitude de tout un système.

On peut faire un quatrième précepte de la nécessité d'étudier le même objet dans des circonstances différentes, afin de ne pas prendre pour son habitude constante ce qui ne tient qu'à la circonstance particulière dans laquelle il s'est produit.

Enfin, de même qu'il peut y avoir dans le fait des circonstances par lesquelles sa nature est modifiée, il faut aussi songer que nous-mêmes, qui examinons, nous dépendons des circonstances. Je ne vois pas, je ne juge pas, je ne sens pas toujours de la même façon. Malade, irrité, je condamne ce qu'en d'autres temps j'approuverais. De même qu'il ne faudrait pas étudier sous la ligne un corps que peut dissoudre l'extrême chaleur, je ne dois pas m'attendre à bien connaître ma pensée, si je prends pour l'observer le temps où je suis troublé par quelque passion. Quelquefois j'ai pour ainsi dire une couleur dans l'œil que j'applique à tout ce que je vois. Il en est de même de mon esprit. Voici un exemple bien simple, bien connu et bien démonstratif : j'additionne une longue colonne de chiffres, je m'aperçois que je me suis trompé, que j'ai fait une erreur grossière; je recommence vingt fois, la même erreur se reproduit : un quart d'heure après, si je reprends mon calcul, je ne comprendrai même plus que je me sois trompé. Qu'y a-t-il de plus près de nous, de plus immédiatement connu que les phénomènes de la conscience? Qu'y a-t-il aussi de plus arbitraire, de moins conforme à l'observation que le système de Condillac, la sensation transformée? Cependant, si on est une fois imbu de ce système, plus on s'étudiera, plus on croira assister réellement à ces métamorphoses de la sensation. Il faut, pour bien observer, se dépouiller complétement de tout préjugé, de toute modification accidentelle; il faut s'assurer que le sujet qui observe est, aussi bien que l'objet observé, dans son état normal; et pour cela, il faut répéter les observations, en variant les circonstances.

Quelquefois, au lieu d'attendre, pour observer, que le phénomène se produise, on le produit par art, et ce mode d'observa-

tion s'appelle plus proprement l'expérimentation. L'expérimentation, qui est d'un usage ordinaire dans les sciences physiques, a l'avantage de rendre les observations plus fréquentes, plus régulières, et de les présenter à l'esprit dans un ordre systématique. Son défaut est d'altérer quelquefois la nature des phénomènes. Il en est qu'on ne peut produire, d'autres qui, s'ils sont appelés, présentent un aspect tout différent de leur aspect ordinaire. Pour les faits de conscience, l'expérimentation est impossible. Il est déjà assez difficile d'observer une sensation sans la modifier ou la détruire, lorsqu'elle s'est produite naturellement. La ressource est de se faire une habitude de l'observation. Si l'on se rend ordinairement attentif au spectacle de la conscience, on trouvera une ample matière pour observer, sans recourir aux expériences.

Lorsque nous étudions les phénomènes avec tant de soin et de persévérance, ce n'est pas par la vaine curiosité de connaître les phénomènes eux-mêmes, car ils périssent à mesure qu'on les étudie, et, par conséquent, ne sont pas l'objet même de la science. On étudie les phénomènes pour connaître les lois. Comment la science des phénomènes, acquise par l'observation et l'analyse, peut-elle servir à la découverte des lois, c'est ce que nous allons présentement expliquer. Il est évident qu'il ne s'agit pas ici d'un système métaphysique sur la nature des lois, et sur leurs rapports entre elles et avec une première loi dont elles dérivent, mais seulement de la découverte et de la constatation des lois diverses, auxquelles les individus et les phénomènes sont soumis suivant leurs espèces. Cependant, si nous ne nous occupons que de la forme particulière à chaque loi, et non de la réalité et de la nature des lois en tant que lois, nous devons dire au moins quels sont les caractères spécifiques de l'idée de loi, telle qu'elle se trouve dans l'esprit humain, avant toute spéculation sur la présence des lois dans l'esprit de Dieu, ou sur leurs relations avec la nature. Or, nous concevons une loi comme une nécessité imposée à toute essence et à tout phénomène, de se développer, suivant son espèce, d'une certaine façon régulière et uniforme. D'où vient cette nécessité, où réside cette loi, ce sont

là des problèmes que la science métaphysique se charge d'éclaicir; quelles sont les différentes lois qui gouvernent le monde, c'est un problème aussi, et celui-là appartient aux sciences d'observation. Mais l'existence des lois, c'est-à-dire des principes fixes et invariables auxquels le monde est soumis, ce n'est pas là pour nous un problème; c'est un fait que nous affirmons, et sur la réalité duquel nous ne concevons aucun doute. Assurément, tant que nous n'avons pas l'idée d'un phénomène, nous n'avons pas l'idée d'une loi; mais dès que le spectacle du monde nous apporte l'idée de variabilité et de multiplicité, l'idée d'unité et d'uniformité naît en nous, et nous n'avons pas besoin d'avoir constaté cette uniformité pour affirmer qu'elle existe; nous l'affirmons immédiatement, avant toute expérience. C'est même parce que nous sommes convaincus qu'il y a des lois, que nous faisons des expériences, que nous observons la nature. Il faut donc distinguer trois choses : 1° la croyance naturelle à l'existence des lois de la nature; 2° la recherche, par l'observation et l'induction, des différentes lois qui existent dans la nature; 3° les spéculations métaphysiques sur la forme substantielle des lois, sur leurs rapports avec Dieu et avec le monde.

On exprime ordinairement cette croyance naturelle à l'esprit de l'homme, qui précède toute induction, en disant que nous croyons, en vertu de notre constitution, à la stabilité des lois de la nature. L'expression est mauvaise, car la notion de loi comprend celle de stabilité, et il faudrait se borner à dire, pour parler correctement, que nous croyons à l'existence des lois de la nature. Mais en fait, cette croyance est certainement très-réelle; elle n'est pas en nous le fait de l'éducation, elle précède toute éducation, toute réflexion scientifique; elle se manifeste en nous avec une énergie extrême dès les premières applications de notre pensée. A aucune époque de notre vie, nous ne sentons le besoin qu'on nous démontre que la nature est soumise à des lois; nous ne doutons point que notre conviction à cet égard ne soit partagée par tous les autres; et ces lois, dont nous affirmons ainsi l'existence, nous croyons qu'il est de leur nature de persister indéfiniment, et de s'appliquer dans tous les lieux et dans

tous les temps à tous les individus et à tous les phénomènes de la même espèce.

Cette croyance à l'existence des lois de la nature a un rapport intime avec le principe de raison suffisante, qui n'est lui-même qu'une conclusion immédiate du principe de causalité. Un peu de réflexion suffira pour apercevoir ces relations, pourvu toutefois qu'on se fasse une idée exacte de la nature des premiers principes.

Il faut bien insister sur cette réflexion que la croyance à l'existence des lois de la nature est tout autre chose que la croyance à l'existence de telle ou telle loi déterminée. C'est précisément parce que nous sommes pourvus de ce principe général, que nous sentons le besoin et que nous avons le pouvoir de déterminer la forme des lois particulières. La croyance à l'existence des lois est naturelle, la connaissance des lois particulières est acquise. Il ne faut donc pas croire, lorsque nous étudions des phénomènes pour en connaître la loi, que nous fassions sortir la loi du phénomène, c'est-à-dire le nécessaire du contingent et le plus du moins. Avant toute étude des phénomènes, nous savons qu'ils sont soumis à des lois; et ce que l'étude des phénomènes nous apprend, c'est la forme des lois, et non pas leur existence.

Or, il est clair que la loi étant universelle et commune à tous les phénomènes, il faut, pour en trouver la forme, recourir à la généralisation; et il ne l'est pas moins que la généralisation ne portant que sur les faits observés, ne suffit pas pour nous faire connaître la loi, qui, par définition, s'applique à tous les faits de la même espèce, présents et futurs. Cependant, comme la loi a précisément pour résultat d'établir, entre tous les phénomènes de même définition, l'uniformité que nous avons constatée parmi ceux qui nous sont connus, supposé que la généralisation porte sur un nombre de faits assez considérable, n'est-il pas évident que la loi ne sera plus une loi, si ces phénomènes s'étant uniformément produits de la même façon, nous voyons dans les mêmes circonstances, des phénomènes tout semblables se produire d'une façon différente? Cette même idée que nous avons naturellement

de l'essence des lois, et qui nous prouve que les observations généralisées ne sont pas la loi elle-même, nous conduit donc en même temps à étendre cette généralisation aux phénomènes que nous n'avons pas observés, et cette universalité, attribuée par ce motif aux résultats généraux d'un certain nombre d'observations partielles, est ce qu'on appelle une induction.

Appliquons ces principes à un exemple. Comme je sais en général que tous les phénomènes de la nature sont soumis à des lois, je suis convaincu, avant toute expérience, que la chute des graves est soumise à une loi. Je me mets donc à faire des expériences ; mais quand même j'y passerais ma vie je ne puis en faire qu'un nombre très-restreint. Mes expériences faites selon toutes les lois de la méthode expérimentale, je rejette tout ce qui m'a paru tenir à des circonstances accidentelles, et j'exprime par une formule générale la forme la plus constante des phénomènes observés. Au premier moment, qu'est-ce que cette formule ? L'expression générale des faits observés, et de ceux-là seulement. Si rien ne vient modifier la valeur de cette formule, elle ne m'apprend rien au delà des expériences accomplies, et si un phénomène de la même espèce se présente, je ne puis me servir de mes observations antérieures pour prévoir comment il va se comporter. Cette formule ainsi restreinte n'est donc pas l'expression de la loi, car la loi est universelle. Mais si je fais réflexion à cette universalité nécessaire de la loi, j'en conclus que ce qui est vrai de tous les faits observés doit l'être aussi de tous les autres, à moins que la loi ne se modifie, c'est-à-dire ne perde son essence. Je passe donc ainsi légitimement de cette formule, qui n'était que l'expression générale des faits observés, à cette même formule qui devient la loi de tous les faits présents et futurs dans une même espèce.

Cette méthode est la même que Bacon a tant recommandée sous le nom d'*interprétation de la nature*, et qu'il oppose si victorieusement à la méthode hypothétique, ou méthode d'*anticipation*, qui se passe de l'observation des faits, et suppose les lois au lieu de les chercher et de les découvrir[1].

1. Voy. le *Nouvel Organum* de Bacon, t. II de l'éd. de M. Fr. Riaux, p. 83 sq.

On peut exprimer toute induction de la manière suivante :

Principe de l'induction. La nature est gouvernée par des lois, ou, pour exprimer la même pensée plus explicitement, ce qui s'est toujours passé d'une certaine façon dans une espèce déterminée, se passera toujours de la même façon dans la même espèce, pourvu que les circonstances soient identiques.

Expériences faites. Or, toutes les fois que j'ai observé la chute des graves, elle a eu lieu de telle façon déterminée.

Conclusion. Donc, tous les phénomènes analogues se passent aussi et se passeront toujours de cette même façon déterminée.

Une induction ainsi exprimée est un véritable syllogisme, soumis aux règles ordinaires du syllogisme, et que l'on peut juger par les règles que nous avons exposées dans la première partie de la Logique, en traitant du raisonnement déductif. Cependant, le syllogisme inductif diffère du syllogisme déductif, par les trois caractères suivants, dont l'importance est capitale :

1° Le principe du syllogisme inductif est toujours la croyance à l'existence des lois de la nature, tandis que le syllogisme ordinaire s'appuie tantôt sur un principe, tantôt sur un autre ;

2° Le syllogisme inductif se sert d'une généralisation qui ne porte que sur *quelques* faits pour établir que le principe exprimé par cette généralisation doit s'appliquer à *tous* les faits de la même espèce. Il passe ainsi de *quelques* à *tous*, et conclut du *moins* au *plus*, ce qui serait un vice radical dans toute autre espèce de raisonnement ;

3° La conclusion de ce syllogisme n'est jamais d'une évidence absolue, car on a beau faire varier les circonstances du fait, et répéter indéfiniment le fait lui-même, on peut toujours craindre de n'avoir pas poussé les expériences assez loin, et de ne les avoir pas assez multipliées pour être sûr de n'avoir pas pris l'exception pour la règle, l'accident pour l'universel.

L'induction deviendrait infaillible, s'il était possible de déterminer par une règle le nombre d'expériences nécessaire pour autoriser l'esprit à affirmer par induction de *tous* ce qu'il connaît de *quelques* par l'observation. Mais une telle règle ne saurait exister, par la raison surtout que, dans presque tous les cas, le

nombre total des phénomènes est indéfini. On ne peut que recommander d'une manière générale de fuir la précipitation, de lutter longtemps contre la tendance que nous éprouvons naturellement à induire, et de ne cesser d'expérimenter que quand on sent dans son esprit une conviction si pleine et si entière qu'elle ne saurait être augmentée par de nouvelles expériences.

3. *Règles de la définition et de la classification.*

Lorsque par l'observation, l'analyse se trouve terminée, il reste à en exprimer les résultats les plus simples et les plus directs en distribuant dans un certain nombre de classes les objets que l'on vient d'observer, ou à étendre, par l'induction, à tous les faits de la même espèce, les lois que l'on a constatées dans les individus ou dans les phénomènes qu'on a pu soumettre à l'examen. Ces deux opérations ayant l'une et l'autre pour objet de remonter aux principes, aux vues d'ensemble, aux théories générales, appartiennent à cette partie de la méthode que nous avons appelée synthèse, et qu'on ne peut, ainsi que nous l'avons fait voir, ni construire légitimement, si elle n'est précédée d'une analyse complète, ni supprimer, sans rendre l'analyse inutile.

Abstraire, généraliser, définir, telles sont les opérations qui précèdent la classification; en effet, si je veux ramener à une certaine régularité les observations que j'ai faites, mon premier soin doit être de les comparer entre elles, de les réunir par leurs ressemblances essentielles, et d'exprimer leur essence avec toute la précision dont je serai capable. Nous savons déjà ce que c'est qu'abstraire et généraliser, car l'abstraction et la généralisation sont des facultés intellectuelles que nous avons étudiées en psychologie; mais nous devons nous arrêter un peu sur l'usage et les règles de la définition[1].

La définition d'ailleurs, déjà fort importante dans les sciences

1. Voy., sur la nature de la définition, la première partie de la Logique, chap. III, § 1.

expérimentales, l'est encore plus dans les sciences déductives, qui commencent par poser des définitions et des axiomes dont elles font ensuite tout dépendre.

La définition est de deux sortes : définition de mots, et définition de chose. Elle se fait par le genre prochain et la différence prochaine. Elle suppose donc la généralisation, en même temps qu'elle est l'instrument de la classification.

« Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition[1] : qu'elle soit universelle, qu'elle soit propre, qu'elle soit claire.

1° Il faut qu'une définition soit universelle, c'est-à-dire qu'elle comprenne tout le défini. C'est pourquoi la définition commune du *temps*, que c'est *la mesure du mouvement*, n'est peut-être pas bonne, parce qu'il y a grande apparence que le temps ne mesure pas moins le repos que le mouvement, puisqu'on dit aussi bien qu'une chose a été tant de temps en repos, comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de temps ; de sorte qu'il semble que le temps ne soit autre chose que la durée de la créature en quelque état qu'elle soit.

2° Il faut qu'une définition soit propre, c'est-à-dire qu'elle ne convienne qu'au défini.

3° Il faut qu'une définition soit claire, c'est-à-dire qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire et plus distincte de la chose qu'on définit, et qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature ; de sorte qu'elle puisse nous aider à rendre raison de ses principales propriétés. »

Quant à la définition de mots telle que l'entendent les grammairiens, elle est d'une grande importance dans la discussion et dans l'exposition d'une doctrine. Non-seulement par une définition exacte, on donne plus de précision et de clarté au discours, mais on évite les malentendus dans lesquels on pourrait tomber, si celui qui parle employait le mot dans un sens, et qu'il fût entendu dans un autre sens par celui qui écoute. Souvent on se trompe soi-même, lorsqu'un mot est équivoque, en

1. *Logique de P.-R.*, IIe partie, chap. XVI.

le prenant dans le cours du même raisonnement suivant ses acceptions diverses. Rien ne concourt plus efficacement à l'avancement d'une science qu'une langue bien faite; rien n'en retarde plus longtemps les progrès qu'une langue équivoque et embarrassée.

Faire une classification, c'est distribuer les individus dans un certain nombre de genres, et les genres dans les genres plus généraux de manière à établir entre eux un ordre régulier. Par exemple, s'il s'agit de classer les livres d'une bibliothèque, on pourra les diviser d'abord en histoire et en philosophie, l'histoire en histoire ancienne et histoire moderne, l'histoire ancienne suivant les différents peuples; et même on distinguera les histoires générales, les histoires particulières, les mémoires. On agira de la même façon pour les autres parties, et l'ensemble de ces divisions et subdivisions est proprement ce qu'on appelle une classification. L'utilité d'une bonne classification est si évidente, qu'il n'est pas besoin de la démontrer.

Toute la difficulté consiste à choisir un bon principe de classification. Si l'on passe d'un principe à l'autre, le système entier n'a plus de régularité, les classes ne dépendent plus les unes des autres, et leurs rapports sont à peine aperçus. Si l'on choisit pour principe de classification un caractère peu saillant, on donne à ce caractère une importance exagérée, et l'on se trouve amené à séparer des choses que le sens commun et l'évidence réuniront toujours, à en unir qui seront toujours séparées. Si au contraire on s'étudie à choisir un caractère très-extérieur, très en vue, il est à craindre que pour les individus qui avoisinent une espèce différente, ce principe de classification ne soit plus suffisant. Enfin, il faut aussi éviter de faire des divisions trop inégales, de mettre tous les individus dans une classe, et quelques-uns seulement dans l'autre.

Voici donc les règles qu'il faut s'attacher à suivre : 1° la classification doit être fondée sur un seul principe ou sur des principes analogues; 2° le caractère que l'on choisit pour principe de classification doit être un caractère constant, et non pas un caractère

transitoire ou accidentel, qui rendrait, en disparaissant, la classification illusoire; 3° il faut, autant que possible, choisir un caractère fourni par la nature même des objets classés, car sans cela, la classification a quelque chose de vain et de chimérique; cependant, il arrive que certains objets ne fournissent aucun caractère propre à servir de base à une classification, et alors on est contraint de recourir à un principe arbitraire, qu'il faut choisir très-simple, et conserver invariablement dans toute la construction du système; 4° il faut préférer à tout autre, quand cela se peut, un caractère saillant et facile à reconnaître, mais en ayant soin que ce caractère appartienne d'une manière claire et sensible à tous les individus de la classe. S'il s'agit, par exemple, de distinguer les animaux et les végétaux, une différence qui saute aux yeux, c'est que les animaux possèdent la locomotion spontanée, tandis que les végétaux sont attachés au sol; cependant pour quelques individus, placés à l'extrême limite des deux genres, ces différences ne sont pas appréciables, et l'on ne saurait dire en se servant de ce criterium, s'ils doivent être rangés parmi les animaux ou parmi les végétaux; 5° enfin, la classification doit être entendue de manière à faire des classes à peu près égales; s'il y avait dans une branche toute la France, et dans l'autre une commune, cet arrangement bizarre détruirait évidemment tout l'avantage qu'on attend d'une classification.

Toutefois, cette dernière règle n'est pas tellement absolue qu'on ne doive la faire céder à l'avantage de séparer les classes par un principe important qui roule sur des différences réelles et considérables. La régularité d'une classification en augmente l'utilité et la beauté; mais avant tout, il faut qu'elle soit fondée sur la nature des choses. La régularité n'a de prix qu'à la condition de n'être pas conquise aux dépens de la nature et de la vraisemblance.

4. *De la déduction et de l'hypothèse.*

La déduction est l'instrument dont on se sert pour tirer parti des connaissances acquises par l'observation et l'induction,

ou pour créer une science *a priori* sans le secours de l'expérience[1].

Il y a des sciences qui emploient uniquement la déduction; telles sont, par exemple, la géométrie, la logique scientifique. D'autres, telles que la philosophie première, ayant leur base dans l'observation, emploient la méthode déductive pour vérifier, pour étendre, pour appliquer leurs principes.

Aristote, qui a posé le premier dans son *Organon* les règles du syllogisme, a moins voulu prescrire une méthode qu'étudier les lois formelles de l'une de nos facultés. Le moyen âge n'en a pas moins adopté le syllogisme pour unique méthode, et l'on sait ce qui en résulta. La réaction déterminée par Bacon et par Descartes, en démontrant la nécessité de donner à la philosophie une base expérimentale, a rejeté la déduction sur le second plan, et l'étude des règles propres à ce procédé de l'esprit a dû nécessairement occuper moins de place dans les écoles.

Toutefois, on doit étudier avec d'autant plus de soin la nature de la déduction qu'elle est l'instrument exclusif des sciences *a priori*, et que, pour n'être plus, comme au moyen âge, au premier rang dans la philosophie, elle ne cesse pas d'y jouer un rôle capital.

En effet, 1° la déduction est notre seul guide pour les nombreuses questions philosophiques dans lesquelles l'observation est impossible ou nécessairement insuffisante; 2° elle nous sert à vérifier les théories et les principes établis au moyen de l'expérience; 3° elle sert à les démontrer, et 4°, malgré cette allégation banale que, d'après la nature même de la déduction, la majeure contenant déjà la conséquence, celui qui possède la majeure possède aussi la conséquence, il arrive dans un très-grand nombre de cas que cette conséquence est une véritable découverte. On peut s'en convaincre en comparant la déduction à l'analyse elle-même. L'analyse n'est-elle pas toujours précédée d'une synthèse confuse? Et cette circonstance rend-elle l'analyse inutile et stérile? Il en est de même de la déduction. Posséder le

1. Voy. ci-dessus, 1re partie, chap. III, § 3.

principe, ce n'est pas posséder la conséquence, mais seulement le moyen de la découvrir.

Quelles sont les règles à suivre pour bien raisonner? La meilleure règle est sans doute de s'exercer à ne pas admettre une proposition sans être sûr de la comprendre, et sans en avoir vérifié l'exactitude, et de ne pas tirer une conclusion sans voir avec évidence qu'elle est contenue dans les prémisses. Cela revient presque à dire que le secret pour bien raisonner est d'avoir une imagination prompte à trouver les moyens termes, un jugement droit pour apprécier l'exactitude d'une proposition, et saisir les rapports des propositions entre elles. C'est qu'en effet, il n'y a pas de règle qui supplée à la rectitude et à la fécondité de l'esprit; et il n'y a pas non plus de meilleure école pour apprendre à bien raisonner qu'un exercice intelligent et assidu, et l'étude de quelqu'une des sciences exactes où la déduction est appliquée sous toutes les formes avec une rigueur absolue. La méthode employée par les scolastiques faisait sans doute des argumentateurs d'une subtilité admirable, mais elle avait le double inconvénient de conduire l'esprit du principe à la conséquence par des moyens algébriques, et pour ainsi dire en aveugle, et de l'occuper tellement des règles et de la forme du syllogisme, qu'il ne lui restait plus d'attention ni d'intérêt pour le fond des idées.

Cependant, il ne faut pas négliger l'étude des règles techniques. C'est un arsenal inépuisable auquel on a rarement recours, mais dont on regretterait d'être privé dans l'occasion. 1° Toutes les fois qu'un raisonnement présente une difficulté extraordinaire, le meilleur et peut-être le seul moyen de s'en rendre maître, est de le réduire en syllogisme et de lui appliquer rigoureusement toutes les règles de la logique; 2° dans une discussion où l'on ne peut parvenir à s'entendre, il n'est pas de moyen plus sûr de fermer la bouche à un sophiste; 3° de même qu'on étudie la gymnastique sans autre but que de fortifier son corps, on peut s'accoutumer dans l'école à exprimer un raisonnement dans les termes les plus rigoureux et les plus simples, et quiconque se sera étudié pendant un certain temps à raisonner en forme, conviendra qu'il a tout au moins gagné dans cet exercice de la présence d'esprit et de la

solidité. Ne rougissons donc pas d'étudier les règles du syllogisme. L'*Organon* d'Aristote, qui les contient toutes, est un des livres qui ont exercé l'influence la plus durable sur les destinées de l'humanité; et il est misérable de traiter avec dédain ce qui a contribué à la gloire d'Aristote, ce qui a été étudié avec empressement pendant vingt siècles par tous les philosophes, et par des hommes tels que Descartes, Spinoza, Leibnitz, et tout cela pour quelques vaines plaisanteries sur les syllogismes en *barbara* et en *baroco*. Ces termes bizarres dont on s'est tant moqué ne sont pas la théorie du syllogisme; c'est une forme mnémonique excellente dont on s'est servi longtemps, et dont on peut se servir encore avec succès, pour graver dans la mémoire des règles assez compliquées[1].

Dans la déduction, telle que nous venons de la présenter, et telle que nous l'avons exposée dans la première partie de la Logique, on part d'un principe connu, pour en découvrir, ou tout au moins pour en vérifier les conséquences. Ainsi, ce que l'on possède dès le début de la science et antérieurement à elle, ce sont les principes. Ils ne dépendent pas de la science, ils la fondent. L'inconnu, au contraire, ce que l'on veut acquérir ou consolider, en construisant la science, ce sont les conséquences contenues dans ces principes.

Mais, dans certains cas, la méthode déductive s'emploie pour un but très-différent; c'est quand il ne s'agit ni de découvrir ni de vérifier une conséquence, mais de rendre raison d'un fait déjà prouvé ou évident par lui-même, en le rapportant à un principe sans recourir à l'induction. Ce que l'on possède alors, ce qui est incontestable, c'est le fait; ce qui est à vérifier, sinon comme fait, du moins comme principe, c'est le principe. Un tel principe, qui n'est que supposé, et qui attend sa légitimation de ses conséquences, s'appelle une hypothèse, et la méthode qui l'emploie est une méthode hypothétique.

L'art de rattacher un principe à ses conséquences est toujours le même, que le principe soit vrai ou faux, démontré, évident ou

1. Voy. ci-dessus, première partie de la Logique, chap. III.

supposé. Les règles de la déduction sont les mêmes dans tous les cas; mais nous avons à nous expliquer ici sur la valeur propre de la méthode hypothétique, sur son usage en philosophie, et sur les conditions dans lesquelles l'hypothèse même qui sert de principe doit être choisie.

Avant tout, nous ferons observer que l'usage des hypothèses comme procédé scientifique, ne peut être considéré que comme une dérogation aux règles les plus nécessaires de la méthode, et par conséquent, ne peut être autorisé qu'avec la plus extrême réserve, et seulement lorsque les procédés plus sûrs et plus réguliers font défaut. En effet, la méthode hypothétique est évidemment une méthode de tâtonnement, dans laquelle on essaye d'abord un principe, sauf à le rejeter ensuite pour tenter une nouvelle épreuve, s'il ne remplit pas les conditions voulues ; et ensuite, lors même que ce principe, avancé d'abord sans preuve, se trouve avoir pour conséquences légitimes les faits dont on cherche l'explication, il ne résulte rien de ce rapport bien constaté, sinon que ce principe est l'explication *possible* de ces faits; il ne s'ensuit pas qu'il en soit l'explication *réelle*.

Ce n'est pas là seulement une objection grave, c'est une objection radicale, à laquelle il n'y a point de réponse, et dont on doit conclure, premièrement, que la méthode hypothétique ne doit être employée que par nécessité; secondement, que ses résultats ne sont jamais que problématiques, et, par conséquent, ne peuvent entrer dans le corps de la science proprement dite.

Cependant, quand on a vainement interrogé l'induction, ou quand l'induction est inapplicable, il n'est pas défendu, sous toutes réserves, de faire un appel à l'imagination, et de créer ce qu'on ne saurait découvrir ; mais alors il faut se conformer aux prescriptions suivantes :

1° L'hypothèse doit être possible, c'est-à-dire qu'elle ne doit renfermer en soi rien de contradictoire;

2° Elle doit être vraisemblable, c'est-à-dire analogue aux lois de la nature;

3° Elle doit engendrer les conséquences qu'on veut lui attribuer, avec facilité et solidité;

4° Elle doit suffire à l'explication de ces conséquences, attendu que la nature procède toujours par des moyens simples et uniformes, d'où il suit que les hypothèses bizarres ou compliquées sont condamnées par leur forme même ;

Et 5° elle doit expliquer non-seulement tous les faits connus et qui existent, mais tous les faits de même nature qu'on viendrait à découvrir, ou dont l'esprit concevrait la possibilité.

Mais les hypothèses, quelle que soit d'ailleurs leur perfection, ne perdent jamais leur caractère propre, et ne peuvent être admises comme vérités scientifiques qu'après avoir été démontrées en elles-mêmes, et non plus par leurs conséquences, c'est-à-dire, après avoir perdu leur caractère.

On peut faire de deux manières la démonstration qui ôte aux hypothèses leur caractère hypothétique : ou directement, ou en établissant qu'il est impossible de supposer un autre principe aux faits dont il s'agit. Jusqu'à ce que cette démonstration soit faite, c'est-à-dire tant que l'hypothèse n'est qu'une hypothèse, elle a beau être simple, analogue aux lois de la nature, féconde, elle n'engendre que des probabilités, et ne s'élève pas à la certitude.

5. *Du témoignage. — De l'autorité.*

Dans la pratique de la vie, nous avons besoin de nous fier au témoignage des autres hommes ; et dans la science, le témoignage joue aussi un grand rôle, non-seulement à cause de l'histoire, mais parce qu'il nous est impossible d'étudier directement et par nous-mêmes tout ce que nous avons besoin de connaître. On dit, il est vrai, que le caractère propre de la philosophie est de remonter à la source de toutes les croyances ; mais il n'en résulte pas que le philosophe fasse profession de ne rien croire sur le témoignage et l'autorité des autres hommes, dans les matières étrangères à la philosophie, ni que dans ces matières mêmes, il refuse de connaître l'opinion des personnes considérables et d'en tenir compte. Ce ne serait pas être philosophe que de croire à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, à la vie future par cette unique raison que les grands hommes dans

tous les temps y ont cru; mais ce serait aussi méconnaître le véritable esprit philosophique que de ne pas se sentir engagé à croire par des témoignages si unanimes et si éclatants. Si le témoignage des hommes n'était pas pour nous une source légitime de la connaissance, nous perdrions à la fois, avec les leçons et l'expérience du passé, tout le fruit des observations qui ont été faites par nos prédécesseurs sur les matières qui nous occupent, et l'avantage de comparer le résultat de nos recherches avec les découvertes qui s'accomplissent loin de nous, dans des pays qui nous demeureront toujours inconnus, et au milieu de circonstances qui ne se présentent jamais dans les lieux que nous habitons.

Il faut distinguer l'autorité du témoignage proprement dit. Le témoignage, lors même qu'il roule sur des matières scientifiques, a pour objet des faits, et pour garant la fidélité, la véracité, la compétence du témoin. L'autorité a pour objet, non des faits, mais des croyances, et ce que nous admettons en vertu de l'autorité, nous ne l'admettons pas comme démontré, mais malgré l'absence de toute démonstration.

Je suppose que Newton raconte une expérience qu'il a faite, et en donne une explication que je ne puis comprendre. J'admets le fait sur son témoignage; j'adhère à l'explication sur son autorité.

Quel est en philosophie le rôle de l'autorité?

Il est évident d'abord que la philosophie ayant pour caractère essentiel de rechercher la vérité par les lumières naturelles, il n'y a de croyances philosophiques que celles que nous avons acquises ou vérifiées par nous-mêmes. Ce que nous croyons sans vérification, et par cette unique raison que d'autres l'ont cru, ne peut donc constituer une croyance philosophique.

Cependant, l'autorité ne doit pas être bannie de la philosophie. Elle ne fonde pas une conviction, mais elle incline et elle dispose à croire. Il ne me suffit pas sans doute, pour croire à l'existence de Dieu, que Descartes y ait cru; mais qu'il y ait cru, que Platon, Aristote, Leibnitz y aient cru, c'est déjà pour moi avant toute démonstration un fait considérable, qui rend probable la vérité

d'une croyance, et me tient en garde contre toute opinion contraire. Le principe de l'autorité, admis dans cette mesure, n'ôte rien à l'indépendance de la raison. Il est d'ailleurs fondé sur le sens commun, et d'une application évidemment utile, souvent même nécessaire.

Si l'on démontre qu'un être intelligent ne peut ni ne veut nous tromper, il est évident qu'après une telle démonstration, son affirmation sera une raison suffisante et légitime de croire. Mais il est évident aussi qu'une telle croyance, que nous n'aurons ni acquise, ni vérifiée par nous-mêmes, sera légitime sans être philosophique. La méthode de la philosophie lui est aussi essentielle que son objet, et ce que l'on apprendrait sur l'objet de la philosophie par un autre procédé que par l'application libre de notre raison ne serait plus de la philosophie.

Quant au témoignage proprement dit, on doit distinguer le témoignage qui roule sur des matières scientifiques, et celui qui a pour objet des faits de la vie commune. Dans les matières scientifiques, l'habileté du témoin, son talent, sa connaissance spéciale du sujet sur lequel il témoigne, doivent être surtout considérés. Il faut craindre de se laisser entraîner par le rang qu'il occupe, ou par le seul éclat de son nom, ou par des qualités qui n'ont aucun rapport avec la découverte dont il s'agit, ou enfin, par une de ces prédilections aveugles pour le héros d'un pays, ou le chef d'une école, ou le défenseur d'une opinion favorite. Quoique Descartes soit à mes yeux un plus grand philosophe que Newton, c'est Newton que je devrai croire, s'il s'agit d'astronomie.

Il faut aussi distinguer le témoignage oral et le témoignage écrit, et enfin le témoignage volontaire et réfléchi, du monument et de la preuve matérielle, qui sont aussi des témoins.

1. Quand il s'agit du témoignage oral et direct, on recommande ordinairement de s'assurer : 1° si le témoin n'est pas imposteur, 2° s'il n'est pas dupe.

Pour savoir si le témoin est de bonne foi, il faut considérer

principalement son caractère, tel qu'il résulte de sa conduite. Si l'on n'a pas lieu de douter que le témoin est homme d'honneur, son témoignage est irrécusable. Lorsqu'il y a plusieurs témoins, il faut songer beaucoup plus à leur moralité qu'à leur nombre. On trouvera plus facilement une troupe d'imposteurs qui s'accordent dans leurs mensonges, qu'un honnête homme qui s'oublie jusqu'à donner un faux témoignage. La position particulière du témoin doit être aussi d'un grand poids. S'il porte témoignage contre lui-même, il est difficile de le suspecter; s'il a intérêt à mentir, toute l'autorité de sa parole est compromise. Enfin, lorsqu'on interroge séparément plusieurs témoins qui n'ont pu se concerter, s'ils tombent d'accord sur des circonstances bizarres et multipliées, il en résulte une démonstration solide de la vérité des faits qu'ils rapportent. S'ils se coupent, s'ils se contredisent, il y a lieu de craindre que quelques-uns d'entre eux au moins ne cherchent à tromper celui qui les interroge.

Il y a encore une sorte d'habileté qui consiste à tenir compte de la contenance du témoin, de son accent, de l'air de son visage, de l'émotion qui se trahit dans ses paroles. Il faut néanmoins se tenir en garde contre ces motifs d'admettre ou de rejeter un témoignage; car la ruse et la dissimulation peuvent faire des prodiges, tandis que la honte et l'indignation se produisent, suivant les tempéraments et les caractères, sous des formes très-diverses. On doit aussi ne recourir qu'avec une extrême prudence à l'art de poser des questions captieuses, pour embarrasser le témoin et lui opposer ensuite ses propres réponses; lorsque cet art s'exerce dans une matière grave, il est contraire à la loyauté et à la droiture; et s'il s'agit d'un accusé dont l'esprit est abattu et troublé par la nouveauté et le péril de sa situatien, il est contraire à l'humanité et à la justice.

Pour savoir si le témoin n'est pas lui-même trompé, il faut tenir compte de son éducation et de ses lumières; il faut s'enquérir de toutes les circonstances du fait pour reconnaître si ses informations ont été suffisantes, s'il n'a pas eu contre lui quelque chance d'erreur. Certains préjugés ont tant de force, même sur des esprits cultivés, qu'ils pervertissent jusqu'au témoignage des

sens et nous font voir et entendre ce qui en réalité n'existe pas. Sous l'influence de l'admiration ou de la colère, nous perdons la perspicacité de notre jugement. Enfin, et c'est un point d'une importance capitale et qu'on ne saurait trop méditer, il y a pour l'esprit comme pour le corps des maladies contagieuses, et l'on voit des esprits, sains d'ailleurs et ordinairement réservés, devenir tout à coup, par engouement, par imitation, d'une crédulité excessive. C'est ce qui explique les succès de Mesmer et de tant d'autres imposteurs.

La plupart de ces remarques s'appliquent également au témoignage oral et au témoignage écrit. Nous ajouterons cependant quelques réflexions sur cette seconde espèce de témoignage.

2. Lorsqu'il s'agit d'un livre ou d'un manuscrit, avant de chercher si l'auteur est de bonne foi, et s'il est suffisamment instruit de ce qu'il raconte, il faut constater en quelque sorte l'identité du témoin, en s'assurant que l'ouvrage est véritablement, et dans toutes ses parties, de l'auteur auquel on l'attribue. Le nombre des ouvrages apocryphes, et, parmi les ouvrages authentiques, le nombre des interpolations et des altérations de toutes sortes est incalculable. Voici quelques règles de critique dont on ne doit pas manquer de faire usage, toutes les fois qu'on s'appuie sur un ouvrage dont l'authenticité n'est pas évidente.

Les preuves de l'authenticité d'un écrit sont intrinsèques ou extrinsèques.

Preuves intrinsèques. Le style est-il bien celui de l'auteur auquel on attribue l'ouvrage? Les réflexions, les jugements, le plan, la disposition des parties, rappellent-ils ses habitudes de composition et l'allure ordinaire de son esprit? Les événements et les hommes contemporains dont il était naturel de parler, sont-ils mentionnés en effet? N'y a-t-il dans tout l'ouvrage ni une expression dont l'usage soit postérieur, ni une allusion à des coutumes qui n'existaient pas encore, ou à des événements qui n'étaient pas arrivés et qu'on ne pouvait prévoir?

Preuves extrinsèques. L'ouvrage est-il cité par les historiens ou les biographes anciens qui ont donné la liste des écrits de l'au-

teur? Est-il cité par les écrivains postérieurs qui ont écrit sur le même sujet? N'est-il cité par aucun écrivain d'une époque antérieure?

3. Une espèce de témoignage qui tient le milieu entre le témoignage oral et le témoignage écrit, c'est la tradition. Il y a des traditions dont l'origine est connue et respectable, et qui se transmettent avec respect et fidélité, de génération en génération. Il y en a d'autres dont l'origine est inconnue, la transmission incertaine; traditions altérées par la superstition, et qui n'ont pu être propagées que parmi des ignorants et des esprits grossiers. Certaines traditions portent sur des faits vagues, lointains, invraisemblables, sans importance réelle, ou dont l'importance est depuis longtemps détruite; d'autres ont pour objet des faits graves, attestés d'ailleurs dans leurs circonstances principales, dont les conséquences subsistent, et qui sont de nature à ne pas être oubliés, à ne pas être altérés. Il est également contraire à une saine critique de dédaigner toutes les traditions, ou de les accueillir avec une confiance aveugle.

4. Enfin, l'on peut tirer des inductions historiques souvent très-puissantes d'un monument, d'une ruine, d'une statue; ou encore d'une ancienne coutume, d'une ballade, d'une légende, de certaines expressions passées en usage. Il faut beaucoup de sagacité et de discernement pour employer cette sorte de preuves. Ce monument a-t-il bien les caractères de l'architecture de cette époque? Ne serait-ce pas une imitation tentée à une époque moins reculée? La civilisation de l'époque et du pays comportait-elle la construction d'un tel édifice, etc.?

On demande si le témoignage des hommes peut produire la certitude. Il faut répondre en demandant tout simplement s'il est douteux que Pékin existe, même pour un homme qui n'y est jamais allé. J'ai beau interroger mon esprit, l'exciter à la défiance, je n'y trouve rien qui ressemble à un doute sur ce fait. Il existe en Chine une ville que l'on appelle Pékin, Louis XIV a existé,

César a existé, voilà des propositions qui m'inspirent assurément une confiance pleine et entière.

L'aveugle-né n'a jamais vu les couleurs, il ne s'en forme aucune idée. S'il s'en rapporte à lui-même, tout se réduit dans le monde au toucher, au son, au goût, à l'odorat. Cependant, sur le témoignage unanime de ceux qui l'entourent, il est convaincu qu'il existe un autre ordre de phénomènes, il se regarde comme un être maltraité par la nature, il ne suppose pas une seule fois que tous les autres hommes lui ressemblent et se réunissent pour le tromper.

Bien plus, dans un ordre de faits tout différents, quoique je n'aie jamais étudié l'astronomie, et que, sur le témoignage de mes sens, je sois porté à juger que la terre est immobile, je n'hésite pas à croire qu'elle tourne autour du soleil, parce que je sais que cette opinion est adoptée sans réserve depuis longtemps par des savants en qui j'ai pleine confiance, et qui tous déclarent que le fait est indubitable, et qu'ils en connaissent des preuves démonstratives.

Il n'y a donc pas lieu d'en douter, à moins de se mettre en contradiction avec le sens commun et avec sa propre conscience; il existe des faits, qui nous sont exclusivement attestés par le témoignage, et à la réalité desquels nous croyons sans hésiter. Le témoignage peut donc engendrer la certitude.

On fait l'objection suivante : Si un fait dont nous serions certains en vertu du témoignage, était irrésistiblement démenti par notre raison ou par notre expérience personnelle, ne donnerions-nous pas tort au témoignage, et, par conséquent, n'existe-t-il pas contre lui une cause de suspicion, qui le réduit à n'être qu'une source de probabilité et non pas de certitude?

La réponse est très-simple. La certitude est cet état de l'esprit qui affirme la vérité d'une proposition ou la réalité d'un être, sans concevoir actuellement aucun doute sur cette vérité ou cette réalité. Or, lorsque je pense à la ville de Pékin, je n'éprouve évidemment aucun doute sur son existence; j'en suis donc très-réellement certain. La véritable question n'est donc pas de savoir si le témoignage produit en moi la certitude; mais bien si la

certitude, qui a pour origine le témoignage, me trompe ou ne me trompe pas. Ainsi transformée, la question n'est plus qu'une des formes, ou si l'on veut, une des applications de l'objection générale du scepticisme contre la connaissance humaine.

Quant au fait allégué dans l'objection, savoir que l'évidence du témoignage des hommes doit céder à l'évidence de la raison, il est incontestable. Mais ne peut-on pas dire aussi que l'évidence du témoignage des sens doit céder à l'évidence de la raison; et sur ce fondement réduirons-nous les sens à n'engendrer que des probabilités?

6. *Du langage.*

L'homme a le pouvoir d'exprimer sa pensée par des signes, soit pour la transmettre, soit pour la fixer, soit pour en faciliter ou en régler le mouvement.

L'expression de la pensée par des signes est le langage. Il y en a de deux sortes : le langage naturel et le langage artificiel.

1. *Du langage naturel.* C'est un fait qu'il existe un langage naturel, c'est-à-dire des signes dont je sais faire usage et que je sais interpréter, par cela seul que je suis un homme. Si je me trouve transporté tout à coup au milieu d'un peuple dont le langage m'est inconnu, je ne suis pas pour cela privé de toute communication avec lui. Que je fasse le geste d'un homme qui mange, et l'on comprendra que j'ai besoin de nourriture; que je me mette à genoux, que je croise les mains, que je les élève vers le ciel, et l'on comprendra que je demande protection et secours. On peut dire de ces deux actions qu'elles ont pour but d'exprimer ma pensée par le moyen d'un signe; de plus elles me sont l'une et l'autre enseignées par la nature; il existe néanmoins entre elles une différence capitale.

En effet, dans le premier cas, je me suis borné à suggérer une pensée dans l'esprit des autres, par la représentation exacte de l'objet de cette pensée, me confiant ensuite pour obtenir l'objet de mon désir aux réflexions que cette première pensée doit faire naître. Il n'y a pas là, à proprement parler, de signe. Il n'y en a

pas plus que si, voulant faire naître dans l'esprit de quelqu'un l'idée d'une rose, je lui présentais une rose véritable. Il est vrai que, dans le cas dont il s'agit, je ne mange pas réellement, j'imite l'action de manger plutôt que je ne la fais: en ce sens, mon action peut être considérée comme un signe, et de la même espèce seront toutes les représentations qui rappelleront un objet à l'esprit en en reproduisant l'image exacte, quoique incomplète. Ainsi, l'imitation du cri d'un oiseau fera penser non-seulement à ce cri, mais à l'oiseau lui-même. Le langage naturel sous cette forme est très-facile à expliquer; il se rapporte aux lois les plus générales de la pensée, à la perception, à la mémoire, à l'abstraction; et il est en effet nécessaire qu'une image rappelle l'objet auquel elle ressemble, que la partie rappelle le tout, qu'un caractère important rappelle les autres caractères auxquels il a coutume d'être joint.

Mais dans le second cas que nous avons supposé, le langage naturel a une origine toute différente. Tout le monde croit, sans l'avoir appris, que l'action de se mettre à genoux et de lever les mains vers le ciel exprime une prière; mais si l'on cherche à se rendre raison de cette croyance, on ne trouve aucune analogie d'aucune sorte entre ce geste et l'idée de prière. C'est une association que la nature nous enseigne à faire, et dont nous n'avons pas le secret. En un mot, le signe naturel, dans ce cas, ne ressemble en rien à la chose signifiée.

Il en est de même dans une foule d'autres circonstances. Par exemple, certaines dispositions des muscles de la face sont considérées par tous les hommes comme l'expression de la joie, ou de la colère, ou de la peur, sans qu'il y ait, entre le signe et la chose signifiée, aucune ressemblance ou analogie. On ne peut même pas dire que nous soyons guidés par le rapport de cause à effet, et que nous apprenions à reconnaître les passions par leurs signes en nous souvenant que les mêmes passions ont produit en nous des effets semblables; car il n'est pas nécessaire que j'aie été moi-même en colère ou que je me sois vu en cet état, pour reconnaître l'aspect d'un homme irrité.

On peut supposer que le rapport que nous établissons entre

nos sentiments, nos passions, nos désirs et leurs signes naturels, tient à quelque analogie mystérieuse entre les lois qui gouvernent l'esprit et les lois qui gouvernent la matière; mais il est évident que cette analogie nous demeure inconnue, et qu'il faut compter parmi les penchants primitifs de notre nature cette faculté qui nous est donnée de percevoir certains rapports, d'ailleurs inexplicables, entre une chose et son signe naturel.

Le langage naturel ne nous a pas été donné uniquement pour tenir la place du langage artificiel, soit avant la formation du langage artificiel, soit dans les cas où le langage artificiel ne peut nous être d'aucun secours. Il y a dans le langage naturel une énergie qui le rend plus propre que tout autre à exprimer la passion; et d'ailleurs, malgré l'habitude acquise de nous servir avec facilité et promptitude, pour tous les usages de la vie, d'une langue artificielle, nous ne manquons jamais, sous l'influence d'une passion forte, de revenir, sans réflexion, au langage de la nature. Nous retiendrons des paroles de douleur plus aisément que nos larmes; des larmes nous soulageront mieux que toutes les plaintes; elles seront plus puissantes pour émouvoir la pitié.

Le langage naturel est donc presque toujours employé concurremment avec le langage artificiel; et il y a là une source féconde de préceptes pour l'art oratoire. Qui ne sait ce que prête de magie à l'éloquence, un débit animé, l'accent de la voix, un geste, un cri où le cœur se reconnaît?

La sculpture, la peinture, la musique sont aussi des formes du langage naturel, qui répondent à des besoins plus élevés.

Il est vrai qu'on les perfectionne par l'étude, parce qu'il y a une éducation de la sensibilité, qui la développe, l'élève et la règle, sans la transformer, et aussi parce qu'elles emploient des moyens matériels dont on apprend à centupler la puissance, par des combinaisons savantes; mais il n'y a rien de conventionnel, rien d'artificiel dans la manière dont les arts expriment nos sentiments; c'est une langue universellement intelligible pour toutes les natures généreuses. La décadence des arts arrive sans doute lorsqu'il n'y a plus d'âmes pour sentir les chefs-d'œuvre, ou de génie, pour les créer; ou, dans un ordre très-inférieur, quand

les moyens matériels font défaut; mais on peut aussi détruire les arts en faussant leur nature, soit qu'on y introduise la convention, soit que, par une erreur opposée, on ne regarde plus comme langage vraiment naturel que le langage de l'imitation.

En résumé, voici les caractères les plus généraux du langage naturel : 1° tous les hommes savent s'en servir; tous les hommes le comprennent; 2° tantôt il est fondé sur un rapport de ressemblance entre le signe et la chose signifiée, ou sur un rapport de cause à effet; tantôt il n'est fondé sur aucun autre rapport, et n'est explicable par aucune analogie; 3° il exprime les passions de l'âme avec plus d'énergie que le langage artificiel.

Mais si le langage naturel est énergique dans la peinture des passions, il est évident qu'il ne peut exprimer les idées abstraites et générales, ni les êtres immatériels, ni les mouvements de la pensée. Rien n'est plus facile que de le constater par les faits; et l'on peut aussi s'en rendre compte par le raisonnement. En effet, le langage naturel ne peut pas être analytique. Il exprime un être ou un sentiment tel qu'il est, il ne peut en exprimer séparément les diverses parties ou les divers caractères; et s'il les exprimait séparément, il ne pourrait ensuite exprimer l'unité de l'être qui est déterminé par de tels caractères, ni le rapport de ces caractères entre eux et avec l'être qu'ils déterminent. Ne pouvant exprimer les abstractions, comment pourrait-il exprimer les idées générales, ou le mouvement de la pensée, c'est-à-dire le rapport de la pensée avec une autre pensée, ou avec le sujet pensant et les différentes phases de la durée?

2. *Du langage artificiel.* Le langage artificiel a des caractères tout opposés à ceux du langage naturel. 1° Nul ne sait l'employer ou le comprendre, sans l'avoir appris d'un maître; 2° quoiqu'il puisse accidentellement employer des signes analogues par quelque côté à la chose signifiée, le rapport qu'il établit entre le signe et son objet ne tient ni à cette analogie, ni à aucun rapport d'aucune sorte, mais uniquement à la résolution arbitrairement prise de considérer tel objet comme le signe de tel autre; 3° enfin, non-seulement le langage artificiel est analytique;

mais il ne peut exister qu'à cette condition. Ce troisième caractère est le seul qui ait besoin d'être expliqué; car les deux autres sont évidents par eux-mêmes, et résultent de la définition du langage artificiel.

Or, en premier lieu, il est clair que le langage artificiel *peut* être analytique, car, puisqu'il n'y a aucun rapport d'aucune sorte entre l'objet et le signe, il suffit qu'une idée puisse être conçue séparément, pour que je puisse lui attribuer un signe spécial; et secondement, il n'est pas moins évident que le langage artificiel *doit* être analytique, car, s'il ne l'était pas, il serait impossible, incomplet et inutile; imposssible, parce qu'il n'y a pas de mémoire qui pût suffire à retenir autant de signes qu'il y a d'idées; incomplet, parce qu'il ne s'appliquerait, comme le langage naturel, qu'aux unités perçues et aux passions; inutile, parce qu'il n'aurait pas d'autre rôle que le langage naturel, et qu'un signe différent ajouté à chaque idée ne ferait que surcharger l'esprit sans simplifier les opérations.

De ces différents caractères du langage artificiel, on a conclu qu'il ne pouvait pas être d'invention humaine.

En effet, puisqu'il n'y a aucun rapport naturel entre le signe et la chose signifiée, on soutient qu'aucun homme n'aurait pu créer un système de signes; qu'aucun homme, après l'avoir créé, n'aurait pu le faire comprendre aux autres; enfin, qu'aucun homme n'aurait pu l'imposer aux autres. Et puisque le langage artificiel est nécessairement analytique, on soutient que chaque terme concret étant déterminé par plusieurs caractères, chaque unité concrète peut enfanter plusieurs unités abstraites; qu'avant la production et la promulgation des termes, il n'existe aucun moyen d'indiquer le choix que l'on fait entre les diverses abstractions auxquelles une même unité concrète peut donner naissance, et que, la nature nécessairement matérielle des signes condamnant toutes les langues à exprimer métaphoriquement les objets incorporels, il n'existe aucun moyen d'exprimer la différence du sens littéral d'un signe et de son sens métaphorique.

Enfin, pour démontrer de plus en plus que l'homme n'a pu

créer le langage, on a prétendu que l'homme ne pouvait penser sans la parole, et que la parole étant le lien nécessaire de toute société, supposer qu'il a été un temps où l'homme ne parlait pas, c'est supposer que la société n'a pas commencé avec l'humanité, et que l'état sauvage est l'état de nature.

Cette doctrine a pour conséquence nécessaire le dogme de la révélation du langage, et la révélation du langage une fois admise, elle devient une preuve évidente et sans réplique de l'existence de Dieu et de la divine providence.

Il n'est pas surprenant que de pareils résultats aient tenté plusieurs esprits; et quelques écrivains du commencement de ce siècle se sont sentis, sur ce point, si fermement convaincus, qu'ils n'ont pas craint d'appuyer sur cette opinion la philosophie tout entière, et de déclarer explicitement que toutes les preuves de l'existence de Dieu, excepté celle-là, pouvaient être réfutées.

Nous insisterons avant tout sur la témérité d'une assertion pareille. Tout esprit impartial et éclairé qui pèsera les preuves de l'existence de Dieu fournies par Descartes, Leibnitz, Malebranche, Bossuet, Fénelon, pour ne citer que ces noms parmi tant d'autres, se sentira pleinement et irrésistiblement convaincu, et il y a au moins de la légèreté à soutenir qu'un dogme de cette importance, auquel la philosophie, toute la science humaine et la vie elle-même sont attachées, dépende d'une démonstration unique et d'une démonstration inconnue jusqu'à ces derniers temps.

Il y a plus : cette doctrine, sur laquelle on veut appuyer toutes choses, est loin d'être aussi évidente qu'on le prétend ; nous tâcherons de le montrer en peu de mots.

Distinguons d'abord deux questions fort distinctes et que l'on a trop souvent confondues. L'homme a-t-il inventé le langage, ou Dieu le lui a-t-il révélé? C'est une question de fait, qui doit être résolue historiquement. L'invention du langage par l'homme est-elle possible ou impossible? Là est la seule question qui soit du domaine de la philosophie.

Il est vrai que si l'on prouve une fois que l'homme est inca-

pable d'inventer le langage, il en résultera qu'il ne l'a pas inventé ; mais, si l'on prouve qu'il pouvait l'inventer, il n'en résultera pas qu'il l'ait inventé en effet, et réciproquement, si l'on prouve qu'il ne l'a pas inventé, il n'en résultera pas qu'il eût été incapable de le faire. C'est donc l'impossibilité de créer le langage qu'il faut démontrer, et il faut la démontrer par des raisons philosophiques, et non par des faits historiques.

Cette distinction suffit pour écarter tous les arguments qu'on pourrait tirer de l'histoire, et ceux que l'on tire de l'état de nature. D'ailleurs, il n'est pas jusqu'ici établi que les hommes doivent nécessairement faire toujours ce qu'ils ont été destinés à faire; et de ce que nous avons été créés pour vivre en société, il ne s'ensuit pas que nous ayons toujours vécu en société.

L'objection tirée de ce qu'aucun homme n'aurait pu inventer un système de signes est sans valeur; car cette invention ne saurait être en effet l'œuvre d'un homme, ni même d'une génération. Pour établir que le travail des siècles n'a pu suffire à construire un système aussi compliqué que celui des langues même les plus savantes, il faudrait autre chose qu'une assertion gratuite ; et l'on ne peut, sans démonstration, convertir ainsi une difficulté en impossibilité. La transmission du langage est assurément une objection plus embarrassante ; cependant, lors même qu'on ne pourrait l'expliquer, il n'en résulterait pas qu'elle soit impossible, à moins qu'on ne démontre directement cette impossibilité. Or, cette démonstration ne peut être faite, et ceux qui ont tenté de la faire se sont contentés d'insister sur la difficulté qu'on ne leur contestait pas. Il faut songer d'ailleurs que cette transmission n'a pas été instantanée, mais partielle et successive ; c'est se donner le change à soi-même que de se représenter une intelligence pourvue d'une langue toute faite, au milieu d'autres intelligences qui n'en ont pas même la pensée. En vain nous dit-on qu'un langage était nécessaire pour inventer et promulguer le langage ; les hommes possédaient un langage en effet, avant le langage artificiel ; ils exprimaient par des signes leurs sentiments, et une partie de leurs pensées ; ils étaient donc en échange d'idées ; ils avaient donc les notions du signe ; il ne

s'agissait pas d'introduire dans le monde le rapport de signe à chose signifiée, mais de passer peu à peu, pour un petit nombre de faits, du signe naturel à un signe analogue, et de ce signe à un autre ; et enfin, d'établir par des transformations successives un rapport nouveau et arbitraire qui ne réveillât plus le souvenir du rapport naturel, d'où il tirait son origine. Lorsqu'on tient compte ainsi de l'existence du langage naturel, et surtout de la nature de ce langage qui, loin d'être exclusivement fondé sur des analogies, suppose en nous une faculté d'expression et d'interprétation, lorsqu'on se souvient que les premières langues sont les moins compliquées, les moins abstraites, les plus métaphoriques, et que le langage, s'il est d'origine humaine, s'est formé lentement, pendant un long cours de siècles, on ne voit plus comment il peut être évident *a priori*, que le langage n'a pu être ni transmis ni imposé, ni comment il a été impossible de passer du concret à l'abstrait, et du sens littéral au sens figuré.

Quant à l'impossibilité prétendue de penser sans la parole, c'est une erreur manifeste. Il est vrai que la parole est d'un merveilleux secours pour la pensée, mais la pensée sans la parole se conçoit, la parole sans la pensée n'est rien. Il ne faut pas, dans un raisonnement, s'appuyer tantôt sur le caractère arbitraire du langage artificiel, et tantôt oublier ce caractère. Il n'y a aucun autre lien entre le signe conventionnel et la chose que celui que nous établissons; d'où il suit que la possession du signe, sans la notion du rapport, et par conséquent sans la pensée, est parfaitement stérile et insignifiante. De même que dans les raisonnements dont nous parlions tout à l'heure, on mettait des difficultés seulement dans les prémisses, et des impossibilités dans la conséquence, on établit ici, sans contestation, qu'il est très-utile de parler pour penser, et on en conclut que cela est nécessaire.

En supposant qu'on puisse admettre qu'un enfant n'a pas d'idées, admettra-t-on également qu'un sourd-muet ne commence à en avoir qu'au moment où l'on s'est mis en communication avec lui par le moyen des signes conventionnels?

Il ne servira de rien de prendre un exemple compliqué, et de soutenir que l'homme ne saurait, sans les signes, accomplir un

raisonnement abstrait; car on ne nie pas la nécessité des signes pour pousser un peu loin la pensée scientifique, mais on nie absolument que le signe soit nécessaire pour concevoir une pensée quelconque.

Nous parlions tout à l'heure de l'enfant et du sourd-muet. Si la thèse que nous combattons était vraie, et que la pensée ne pût lui venir que par la transmission des signes, il ne penserait jamais. En effet, le signe est arbitraire et n'a aucun rapport naturel avec l'idée; il ne peut donc l'engendrer, ni même la susciter. Pour que l'enfant comprenne le signe, il faut d'abord qu'il pense; il faut de plus que la nature lui fasse connaître le rapport de signe à chose signifiée; il faut qu'il ressente le besoin de signes nombreux, intelligibles pour autrui; sans cette disposition intérieure, sans ce travail spontané de l'enfant, les sons ou les signes manuels qu'on répète en sa présence ne frapperaient que ses yeux et ses oreilles, et ne diraient rien à son esprit.

«On a exagéré l'influence du langage sur la pensée, dit M. Cousin, dans un morceau plein de force qui nous servira de résumé, jusqu'à réduire toute science à n'être qu'une langue bien faite. Il est absurde de dire que l'homme ne pense qu'au moyen de signes, si l'on n'ajoute qu'il n'a des signes que parce qu'il pense. Les signes ne créent point de facultés; ils supposent une activité intentionnelle antérieure qui a pu les créer parce qu'elle l'a voulu, et c'est de cette volonté productrice qu'il faut nous relever, non des signes qui n'en sont que les produits.

« Pourquoi l'animal ne pense-t-il pas? parce qu'il n'a pas de signes, dit-on; mais pourquoi n'a-t-il pas de signes? parce qu'il ne pense pas, et il ne pense pas parce qu'il ne veut pas; c'est-à-dire qu'il ne produit pas volontairement, et que par conséquent ce qu'il fait n'étant pas un effet qu'il puisse distinguer de sa cause, il est toujours sous la loi de l'affection passive; il n'a pas, et par conséquent il ne conçoit pas l'intention, et ne peut attacher une intention métaphysique à un son matériel.

« L'homme est essentiellement une force libre; là est le titre de sa dignité, l'origine ou du moins la condition de toutes ses connaissances. Il y a de l'action dans toute connaissance et toute

action est essentiellement libre; le reste n'est point de l'action, mais du mouvement; notre vraie puissance est notre volonté; si l'homme ne voulait pas, il ne pourrait rien ; il ne pourrait que ce que peut l'animal, c'est-à-dire que la force universelle de la nature, à l'aide de circonstances extérieures et de ressorts externes, déterminerait en lui des impressions et des mouvements purement organiques. Parmi ces mouvements il faut compter le langage primitif, tout signe involontaire et irréfléchi. Quand ces signes irréfléchis et involontaires seraient aussi riches qu'ils le sont peu, quand l'imagination systématique leur prêterait les caractères dont ils sont absolument dépourvus, si parfaits qu'on les suppose, considérés isolément en eux-mêmes, ils ne pourraient jamais servir de moyen de rappel ou de communication à la pensée; ils ne seraient même jamais des signes, ils seraient exactement comme s'ils n'étaient pas, si, comme on le dit ordinairement avec assez de justesse, l'homme n'avait quelque pensée à leur donner à signifier, ou plutôt s'il n'avait le pouvoir de se les approprier et de les apercevoir; car tout ce qui est inaperçu est insignifiant et nul. Or, la condition essentielle de toute aperception est l'action intérieure, cette action personnelle et fondamentale que les scolastiques appelaient la forme substantielle de l'existence. Ce n'est pas l'aperception qui nous constitue, c'est bien plutôt nous qui constituons l'aperception. Où manquerait l'aperception intérieure, s'éteindrait l'aperception, et il n'y aurait rien pour nous. En vain l'animal en nous pousserait des cris, exécuterait mille mouvements; ne sachant rien parce qu'il ne se saurait pas, ne se sachant pas parce qu'il n'aurait jamais ni agi, ni voulu, il ne saurait jamais ni que lui, ni à plus forte raison qu'un autre que lui eût exécuté un mouvement extérieur, encore moins qu'il eût voulu l'exécuter et que ce mouvement réfléchît un sentiment, une idée. Ce n'est donc pas la puissance de la parole et du signe considérés en eux-mêmes qui produit les miracles qui nous accablent aujourd'hui et dans l'éclat desquels le signe et la parole cachent leur origine. Car ôtez l'activité humaine, et cette puissance mystérieuse se réduit à rien. Laissez l'activité au contraire; laissez-lui apercevoir ces cris, ces gestes qui, tant qu'ils lui sont étrangers, sont

insignifiants en eux-mêmes. Elle les aperçoit bientôt, elle va les répéter librement, et par là se les approprier, les rendre significatifs pour elle qui les comprend parce qu'elle les produit, qui les produit puisqu'elle les répète librement; car toute répétition volontaire est une véritable production. Voilà les signes inventés; l'activité n'a plus qu'à les perfectionner, à les modifier, à les varier, à les unir, à en faire à la longue par la pensée ces moyens de rappel, de communication, ou même de production ultérieure, si actifs et si puissants, puisqu'ils sont dépositaires de toute l'activité et de toute la puissance de l'intelligence volontaire et libre, dont ils sont à la fois les effets et les instruments. Les signes, la parole ne sont donc rien en eux-mêmes; ils ne sont que ce que la volonté les fait être; et, en ceci comme en beaucoup d'autres choses, il est dur d'entendre partout célébrer les effets, quand la cause est ou négligée, ou méconnue, ou repoussée[1]. »

Que concluons-nous? que les hommes ne sont pas nés pour la société? qu'ils n'ont pas toujours été en société? qu'ils n'ont pas toujours parlé? qu'ils ont inventé le langage? Non; nous ne concluons rien de tout cela. Nous ne concluons même pas qu'ils soient capables de l'inventer. Nous nous bornons à conclure qu'il n'est pas démontré qu'ils en soient incapables; et cette conclusion, toute modeste qu'elle est, suffit pour renverser les prétentions de nos adversaires.

3. *Des divers emplois du langage.* Le langage, comme nous l'avons vu, sert à penser, et à transmettre la pensée. Comme transmission de la pensée, le langage a un double objet à remplir, car il doit exprimer non-seulement l'idée, mais le sentiment.

Le rôle du langage comme auxiliaire de la pensée est d'une importance capitale. Nous nous y arrêterons un instant. Remarquons d'abord que cette proposition : le langage nous sert à

[1] M. Cousin, *Fragm. phil.*, Du langage. Voy. aussi, dans les *Nouveaux Mélanges* de M. Jouffroy, le morceau intitulé : *Faits et pensées sur les signes.*

penser, est très-différente de celle que nous venons de combattre, et qui consiste à soutenir que nous ne pourrions penser sans le langage. Nous pouvons penser sans le langage, mais nous ne le pouvons qu'avec une difficulté extrême; et les opérations intellectuelles un peu compliquées deviennent impossibles sans le secours de la parole. Quelle que soit, en effet, celle de nos trois opérations fondamentales que l'on considère, l'idée, le jugement, le raisonnement ont également besoin du langage. Toutes nos idées ne sont pas des idées singulières; car si nous ne concevions que des individus, non-seulement il nous faudrait acquérir longuement et péniblement toutes nos idées, non-seulement la mémoire perdrait les anciennes idées à mesure que nous lui en confierions de nouvelles, mais les idées singulières n'auraient elles-mêmes aucune précision, aucune netteté. En effet aucune idée n'est claire dans notre esprit, si elle n'est distincte, ni distincte si elle n'est définie, ou tout au moins si elle n'emporte avec soi les éléments de sa définition. Or, toute définition se fait par le genre et la différence, et suppose par conséquent la classification, qui suppose à son tour des termes généraux. Outre qu'il faut définir une idée pour la rendre claire, il faut aussi en étudier la compréhension, pour la connaître d'abord, et aussi pour voir si elle ne contient pas de contradiction. Mais les prédicats d'une idée, ses caractères, dont l'ensemble constitue sa compréhension, pris séparément, sont des idées abstraites et communes. Nous concluons qu'on ne peut se passer des universaux, parce qu'ils sont nécessaires en eux-mêmes, et parce que sans eux, les idées singulières manquent de précision et de netteté. Comment s'engendrent les universaux, nous le savons, nous l'avons précédemment exposé; l'esprit compare plusieurs idées singulières, il fait abstraction de ce qui est particulier à chacune, et forme de la partie commune qui lui reste, une idée générale ou supérieure, qui contient les idées singulières à l'aide desquelles on l'a formée. L'idée générale à son tour soutient un double rapport, l'un avec les idées inférieures qu'elle contient, l'autre avec l'idée supérieure ou plus générale dans laquelle elle est contenue. Elle-même par conséquent a besoin

d'être éclaircie par l'étude de sa compréhension; et elle peut l'être en outre par la détermination exacte de son extension, c'est-à-dire de la quantité des individus qu'elle contient. L'acquisition d'idées générales d'une part, et de l'autre la connaissance des rapports de coordination et de subordination des idées sont donc les deux conditions nécessaires, pour que nos conceptions embrassent la totalité des objets que nous avons besoin de concevoir, et pour qu'elles soient nettes et bien déterminées. Supposons maintenant que nous soyons réduits, pour chaque idée, à faire toutes ces comparaisons, ces abstractions, ces généralisations : ce sera un long et difficile travail que d'acquérir une seule idée précise. De plus, dans la durée de ces opérations si complexes, comment n'oublierons-nous pas les bases d'où nous sommes partis à mesure que nous nous élèverons plus haut? Comment serons-nous certains de donner toujours, à la même idée, la même compréhension, la même extension? Le langage supprime toutes ces difficultés. De même qu'un géomètre qui veut lever un plan pose des jalons de distance en distance, et proportionne ainsi les objets à ce qu'il peut embrasser d'un coup d'œil, l'esprit attache un mot à chaque évolution régulière de sa pensée, et par ce secours, monte ou descend l'échelle de la généralisation, abandonne une idée pour un temps, y revient ensuite sans courir le risque de comprendre dans une même unité tantôt une compréhension plus large et tantôt une compréhension plus étroite. Les mots une fois construits, lui suggèrent par leurs rapports constants les éléments de la définition. La pensée, matérialisée en quelque sorte dans l'expression, reste fixe et ne dépend plus des variations de la mémoire; et le souvenir d'un mot rappelant invariablement une série d'idées, et même les rapports de coordination et de subordination de ces idées, le nombre des opérations intellectuelles diminue dans une proportion considérable.

Il en est de même du jugement et du raisonnement. Notre vie se passe à affirmer des existences, à tirer des conséquences. Le langage est là un élément indispensable, car il nous donne pour nos comparaisons des termes fixes; il détermine aussi d'une façon

précise les rapports d'un terme général avec les idées particulières qu'il exprime. Mais en outre, qui pourrait suffire à répéter tous les jugements et tous les raisonnements pour chaque terme individuel? Ce qui est vrai de l'idée supérieure étant nécessairement vrai de toutes les idées inférieures, l'opération faite sur les termes généraux me dispense de toutes les autres. Ainsi en mathématiques, tous les rapports étant réduits à un certain nombre de rapports possibles, plus les termes dont je me sers sont abstraits, plus ils me permettent de réunir dans un seul calcul un grand nombre d'opérations diverses.

Non-seulement une langue bien faite facilite la plupart des opérations intellectuelles, et dispense d'un grand nombre d'autres; mais si elle est fondée sur les meilleurs éléments de comparaison, si les classifications sont en général exactes, si de plus elle reproduit bien le mouvement de la pensée, elle devient pour l'esprit un véritable guide; elle rend impossible certaines erreurs bizarres, et en même temps qu'elle pénètre dans un esprit, elle y fait pénétrer le bon sens.

4. *Conditions nécessaires du langage, d'après sa nature et celle de l'esprit humain.* Du double usage de la langue que nous venons de constater, nous pouvons déduire successivement les conditions nécessaires qu'elle doit remplir pour répondre à son double but, et les caractères qu'elle doit posséder pour être à la fois l'instrument fécond, et l'expression fidèle et puissante de la pensée.

On peut considérer une langue sous deux points de vue : d'abord dans son élément matériel, dans le signe qu'elle emploie; ensuite dans le rapport du signe avec les idées.

Le signe est nécessairement matériel, puisque c'est une des conditions de notre nature de ne connaître directement sans l'intermédiaire des organes, que Dieu, et nous-mêmes. Mais tous les phénomènes matériels sur lesquels notre volonté exerce son influence peuvent devenir les éléments d'un langage. Le langage naturel en emploie plusieurs; et l'histoire nous montre par divers exemples que les sons articulés et l'écriture proprement dite ne

sont pas les seuls instruments dont le langage artificiel peut se servir. Ainsi l'on conçoit qu'on puisse employer des notes au lieu de mots, ou des couleurs au lieu de caractères. Nous dirons ici seulement que le meilleur système de signes est celui qui ne suppose pas l'usage d'instruments étrangers, qui est toujours et facilement à notre portée, qui se prête à un grand nombre de transformations diverses, et à des transformations aisément discernables et gouvernées par une loi simple; un système enfin qui permet au langage naturel d'accompagner constamment le langage artificiel. Ajoutons que la voix, de tous les signes naturels le plus expressif et celui qui nous est le plus familier, réunit au plus haut degré tous ces caractères. La nature inspire à tous les hommes de la prendre pour élément des langues conventionnelles, et la réflexion la plus éclairée ne ferait pas un autre choix.

Les conditions nécessaires du langage artificiel, lorsqu'on l'envisage dans son rapport avec la pensée, sont d'être métaphorique, abstrait, analytique, de correspondre à tous les éléments de la pensée, d'en reproduire le mouvement, d'être soumis à une loi simple.

La grammaire ne donne le nom de métaphores qu'à des expressions détournées accidentellement de leur sens ordinaire; mais si l'on examine les mots par lesquels on désigne, dans toutes les langues, les objets que les sens ne perçoivent pas, on se convaincra qu'ils sont de véritables métaphores, tellement consacrées par l'usage que leur sens détourné est devenu leur sens propre. Ainsi les mots *âme* ou *esprit*, qui désignent les objets les plus incorporels, ramenés à leur racine étymologique, sont des métaphores; et certaines qualités positives, mais inaccessibles aux sens, sont exprimées dans la langue par des termes négatifs; par exemple, l'incorporel, l'infini. L'incorporéité est une qualité tout aussi positive que son contraire; nous ne la formons pas en concevant la privation de la corporéité; mais cette idée, toute précise et toute formelle qu'elle soit, n'a pû être directement transmise d'une intelligence à une autre, parce que les intelligences ne communiquent entre elles que par le moyen des organes. Or de cette nécessité il ne résulte pas seulement que tout signe est

matériel, mais que toute détermination de la signification d'un terme doit se faire par analogie, par abstraction, en partant d'objets perceptibles aux sens, les seuls qui puissent être directement indiqués, et les seuls, par conséquent, qui puissent être interprétés sans le secours d'une circonlocution.

Un autre caractère nécessaire du langage artificiel, c'est d'être abstrait; on peut même dire que c'est là son caractère essentiel, sans lequel il ne répondrait pas à sa destination. Mais il faut s'entendre; on distingue souvent entre elles les langues artificielles par ce signe, que les unes sont abstraites tandis que les autres ne le sont point; et il est vrai en général que les langues primitives ne sont point abstraites. Nous serons les premiers à reconnaître que plus un peuple est civilisé, plus sa langue contient d'abstractions, et qu'il y a, sous ce rapport, entre les langues des différences immenses. Cela posé, on nous accordera bien les deux faits suivants : le premier, c'est que le langage naturel est absolument impuissant pour exprimer une idée abstraite; le second, c'est que le plus simple développement de la pensée suppose et exige de nombreuses abstractions. Il en est, jusqu'à un certain point, des termes abstraits comme des termes métaphoriques. On réserve ce nom pour quelques expressions d'un usage moins ordinaire, ou pour les abstractions d'origine scientifique, et l'on ne remarque pas le caractère d'une foule de termes abstraits, sans lesquels il ne serait guère possible ni de raisonner, ni de communiquer sa pensée, ni d'en conserver pour soi-même le souvenir. Il suffira, pour s'en convaincre, de méditer ce que nous avons exposé ci-dessus sur l'impossibilité de concevoir nettement une idée sans le secours des universaux. Et cette circonstance, déjà mentionnée, que les langues en se perfectionnant et en suivant le progrès des civilisations, deviennent de plus en plus abstraites, est une preuve de plus que le caractère des langues conventionnelles est d'employer un grand nombre de termes abstraits.

Le troisième caractère que nous avons indiqué peut être considéré comme une conséquence du précédent; car de ce que la langue est abstraite, on en peut conclure qu'elle est propre à l'analyse. Mais elle n'y est pas seulement propre, elle est analytique

nécessairement en vertu de sa nature. La raison en est toute simple; c'est la même raison qui fait qu'il n'y a pas de science des particuliers, mais seulement des universaux. L'esprit ne suffirait pas à retenir une langue synthétique, qui exprimerait toute idée, tout jugement par un signe spécial, ou nom propre; et, de plus, une telle langue, si elle était possible, serait inutile; loin d'aider la mémoire, elle la surchargerait d'un double fardeau; elle n'ajouterait rien à la netteté des conceptions; elle ne faciliterait ni la comparaison, ni l'abstraction, ni la généralisation, ni le raisonnement; elle ne diminuerait pas le nombre des opérations intellectuelles. C'est ici le cas de remarquer en même temps que, s'il y a une analyse savante, qui suppose la réflexion et n'appartient qu'aux esprits cultivés, l'analyse en elle-même, loin d'appartenir exclusivement à la science, est une opération intellectuelle d'un usage incessant, dont la nécessité découle de la disproportion évidente de nos facultés et de leurs objets, et que la nature nous inspire à chaque instant d'employer, bien avant que nous en puissions connaître l'origine, l'efficacité et les règles. Remarquons encore que les langues primitives sont moins propres aux analyses savantes, parce qu'elles ont moins de termes abstraits.

Tous ces divers caractères des langues artificielles sont relatifs aux signes par lesquels on exprime les objets ou les phénomènes. Ce sont ces signes qu'en grammaire on appelle proprement des *noms* ou des *adjectifs*, savoir : des noms, lorsqu'ils désignent un être concret ou abstrait, des adjectifs lorsqu'ils désignent un mode. Mais les conceptions, ou idées, qui ont pour objets les êtres séparés ou leurs modes, ne sont pas les seules que nous puissions former; nous concevons aussi les relations de ces idées entre elles; de là ce caractère important des langues, que nous avons appelé la nécessité de correspondre à tous les éléments de la pensée.

Lorsque nous disons qu'une langue artificielle doit nécessairement correspondre à tous les éléments de la pensée, nous n'entendons pas assurément qu'une langue n'est constituée que quand elle a assigné un nom à chaque idée particulière. Par les éléments

de la pensée, nous n'entendons pas les différents objets qui peuvent être pensés, mais les différentes relations que l'esprit peut concevoir entre ces objets, c'est-à-dire, si l'on veut, les conceptions complexes, ou bien encore les diverses idées réunies dans une conception unique par la conception du rapport qui les joint. Nous pourrions demander à la psychologie l'énumération complète de ces rapports ; il nous suffira de dire ici qu'on peut les classer en rapports de génération, de succession, de coexistence, de subordination et de gradation. Nous concevons un rapport de génération entre deux objets, lorsque l'un est conçu comme la cause de l'autre ; les rapports de succession et de coexistence résultent de la disposition des objets dans le temps et dans l'espace ; le rapport de subordination résulte de ce que tout être fini est nécessairement conçu comme le tout des parties, ou comme la partie du tout ; enfin, le rapport de gradation s'établit entre deux conceptions dont les objets sont identiques par leur nature et ne diffèrent que par la quantité. Ces divers rapports sont exprimés le plus souvent par des termes qui ont reçu des grammairiens les noms de prépositions, d'adverbes, etc. Ces termes peuvent être en nombre très-restreint, parce que toutes les relations possibles entre les idées se réduisent aussi, comme nous venons de le voir, à un petit nombre. Il est nécessaire que ces relations soient exprimées ; il ne l'est pas qu'elles soient exprimées par des mots spéciaux. On se fait l'idée d'une langue qui n'aurait ni préposition, ni adverbe, et qui déterminerait les rapports par certaines transformations de noms ; ainsi les déclinaisons, en usage dans beaucoup de langues, remplacent les prépositions. L'expression, par un signe unique, d'un objet et de son rapport, est une véritable synthèse ; une langue analytique exprime ordinairement les idées et leurs rapports par des signes distincts. On conçoit les inconvénients qui pourraient naître, par l'abus des expressions synthétiques, de la nécessité de combiner dans un même mot plusieurs modifications destinées à exprimer divers rapports.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des conceptions simples ou complexes ; le caractère que nous allons signaler à présent nous

montrera la constitution du langage sous un aspect tout différent. Les conceptions ne sont pas des pensées ; elles n'en sont que les éléments. Qu'y a-t-il de plus dans la pensée? Le jugement. Le jugement est en quelque sorte la prise de possession des idées ; les idées en elles-mêmes ne sont que de pures appréhensions ou de pures formes de mon activité intellectuelle. Les juger, c'est affirmer leur réalité comme idées, ou leur possibilité, ou la réalité de leurs objets, ou la réalité de leurs rapports ; c'est discerner les idées vraies des idées fausses, accepter les unes comme analogues à mon intelligence, repousser les autres comme de vains rêves qui n'ont pas de place dans ma vie.

Tant que cette prise de possession des idées par l'intelligence ne sera pas exprimée, nous n'aurons que les éléments du langage, et pas de langage. Elle s'exprime par le *verbe*. De même que le jugement fait la vie de l'intelligence, c'est le verbe qui anime la phrase et la fait vivre. La langue, issue de la pensée, expression et instrument de la pensée, en reproduit tous les éléments, tous les caractères ; et l'étude des conditions nécessaires du langage est une contre-épreuve de l'étude des conditions nécessaires de la pensée.

La fonction propre du verbe est donc d'exprimer l'affirmation d'existence, soit qu'il s'agisse de l'existence pure et simple, ou de l'existence d'un rapport. Un seul verbe est donc nécessaire, et dans ce verbe une seule forme ; car les diverses personnes, les divers temps et les divers modes employés dans la plupart des langues, et qui constituent ce que les grammairiens appellent la conjugaison, ainsi que les verbes, qui joignent en un seul mot l'affirmation du mode d'existence à l'affirmation de l'existence, ne sont que des formes abréviatives et synthétiques, que la nature même suggère, et qui sont d'une utilité évidente, mais qui ne résultent pas nécessairement de la nature du langage, attendu que les divers rapports qu'on exprime pourraient être exprimés analytiquement par des mots séparés.

Au reste, soit que l'on emploie des mots différents ou que l'on conjugue, le verbe, comme expression du jugement, soutient des rapports de deux sortes. Il exprime une affirmation d'exis-

tence : or, l'existence et l'affirmation, prises l'une et l'autre en elles-mêmes, ont plusieurs modes : l'existence est antérieure ou postérieure, passée ou future, successive ou simultanée; on peut dire aussi qu'elle est infinie (c'est-à-dire complète), ou finie (c'est-à-dire imparfaite et dérivée); mais la langue emploie le même terme pour désigner l'existence infinie et l'existence finie, parce que la pensée peut affirmer l'existence infinie, et non la comprendre. L'affirmation est positive ou subordonnée, certaine ou probable, vraie ou fausse. Le dernier caractère ne peut évidemment être contenu dans l'expression même de la pensée, puisqu'il est relatif à cette expression prise dans son ensemble. Les autres caractères servent de principes à la conjugaison.

Le langage artificiel devient, par le verbe, l'expression du mouvement de la pensée; car c'est le verbe qui imprime à un ensemble de mots l'unité qui répond, dans le langage, à cette unité de conscience dans laquelle plusieurs idées diverses, comparées et rapprochées, deviennent une seule et unique pensée [1]. Ces mots divers réunis par le verbe dans un sens unique, s'appellent une *proposition*, comme les diverses conceptions dont la conscience fait un tout par l'affirmation d'un rapport s'appellent un *jugement*. La proposition, expression du jugement, a les mêmes éléments, les mêmes caractères. Le petit terme, celui dont on développe (proposition analytique) ou dont on augmente (proposition synthétique) la compréhension, s'appelle le sujet de la proposition; le grand terme (le prédicat) en est l'attribut. Le verbe, qui de ces deux éléments fait un tout, s'appelle la copule. Ainsi tout jugement a deux termes, et toute proposition en a trois; c'est que le verbe exprime proprement l'acte de juger. Le verbe est la caractérisque du jugement.

La proposition n'a quelquefois que deux termes; c'est quand le verbe est synthétique; mais dans un tel verbe, l'analyse retrouve immédiatement deux choses, savoir : le verbe et l'attribut.

1. Voy. la Psychologie, article *Conscience*.

Voilà donc tous les éléments de la proposition : des noms de choses et des noms de modes, le verbe ; des mots séparés, ou des modifications régulières qui expriment toutes les relations possibles. La proposition, à son tour, est l'élément dont le discours se compose. Le rapport des propositions entre elles est un rapport de succession, ou un rapport de dépendance. Quelquefois la place seule des propositions indique ce rapport, quelquefois on l'exprime par des mots destinés à marquer les rapports de succession ou de dépendance.

Si nous comptons au nombre des conditions nécessaires du langage qu'il doit être soumis à des lois simples et régulières, c'est qu'étant très-multiple pour exprimer toutes les formes de la pensée, il ne remplira pas son objet, s'il n'est pas d'une application facile, s'il ne découle pas d'un petit nombre de principes, en un mot s'il n'est pas méthodique.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici a été déduit *a priori* de la nature même du langage, et doit par conséquent se retrouver dans toutes les langues, quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs formes et de leurs origines. On pourrait le constater *a posteriori*, en étudiant les langues diverses, et en séparant dans chacune ce qui provient de causes accidentelles de ce qui tient à la nature même du langage. Ces deux manières opposées, quoique également philosophiques, d'approfondir la même question, sont moins l'étude des langues que l'étude de l'esprit humain ; car, encore une fois, les formes nécessaires du langage sont les formes nécessaires de la pensée.

5. *Du projet de langue universelle, ou de cette doctrine, qu'une science achevée n'est qu'une langue bien faite.* De ce principe que le langage, fruit et expression de la pensée, en reproduit nécessairement les lois, nous avons tiré cette conclusion que malgré la diversité des idiomes, et les règles particulières que l'usage a introduites dans chacun d'eux, il existe un certain nombre de lois générales qui gouvernent également toutes les langues, et qui seules sont nécessaires, parce que seules elles reposent sur la nature même de l'esprit. On peut donc distinguer

dans une langue les mots eux-mêmes, et les règles suivant lesquelles on les emploie; et parmi ces règles, celles qui n'ont d'autre raison que l'usage, et celles qui, dérivant de l'essence des choses, sont communes à toutes les langues. Il n'y a d'arbitraire que le choix des mots et ces règles particulières qui constituent les idiotismes. Les mots sont en quelque sorte la matière de la langue; les règles en sont la forme. Si l'on apprend les mots sans les règles, on n'exerce que sa mémoire; mais on exerce son jugement, et on étudie une langue dans ce qu'elle a d'essentiel, si l'on s'attache aux règles plutôt qu'aux mots, à la forme plutôt qu'à son contenu. Or, si parmi les règles du langage on parvient à distinguer nettement, par le secours de la psychologie, celles qui tiennent aux choses, et celles qui n'ont pas logiquement de raison d'être, on construit ainsi la grammaire de toutes les langues, ou grammaire générale; et une fois en possession de la grammaire générale, on a la forme nécessaire de toutes les langues, c'est-à-dire une langue véritablement universelle, mais abstraite; les lois de la pensée, traduites dans les lois nécessaires de l'expression de la pensée; une algèbre qui ne se borne pas aux grandeurs et embrasse toutes les applications de l'esprit humain. Cette langue universelle n'a pas, comme les autres langues, des exceptions; elle ne s'appuie pas tantôt sur un principe, et tantôt sur un principe contradictoire; elle n'établit pas de ces oppositions si fréquentes entre le mot et le sens, qui proviennent ailleurs de l'altération du sens primitif. Elle a, comme méthode de classification et d'analyse, toute l'importance qu'une langue peut avoir, et elle ne la rachète par aucun des inconvénients inévitables dans les langues faites peu à peu, par le vulgaire, avant l'établissement des sciences, et où la tradition la plupart du temps gêne ou contredit la logique.

En un mot, une langue systématique, parce qu'elle serait faite d'un seul coup, très-simple, parce qu'elle reposerait sur la nature même, très-fidèle, puisqu'elle exprimerait les formes nécessaires de la pensée, contiendrait en elle-même une analyse exacte et précise de l'entendement, et serait déjà, à elle seule, une philosophie.

On peut renfermer tout ce qui concerne la possibilité de la langue universelle, ses caractères et son usage, dans les cinq propositions suivantes:

1° La pensée comprend la conception ou l'idée, le jugement, le raisonnement. La langue répond à ces diverses fonctions de l'intelligence. Les idées particulières adventices ne sont que la matière, et non la forme du travail intellectuel; les mots ne sont que la matière du langage.

2° Toutes les formes générales de la pensée et tous les rapports possibles des idées entre elles et avec l'esprit peuvent être déterminées par la psychologie et par la métaphysique.

3° En les exprimant systématiquement, on aurait une langue philosophique qui serait entièrement abstraite, s'appliquerait indépendamment des individus, et s'entendrait indépendamment des mots, comme on fait les opérations sur les nombres en arithmétique et sur les grandeurs en algèbre, sans tenir compte du concret.

4° L'avantage d'une telle langue serait de rendre les opérations de la pensée précises comme le calcul; de fournir le moyen de les juger en elles-mêmes, abstraction faite de leur contenu; de servir, par la possession d'une table des catégories et par la connaissance des lois de la génération des idées, à dégager les inconnues; de rendre l'esprit indépendant des idiomes et de le mettre à même de discerner dans chacun ce qu'il a de contraire à la logique[1].

5° On pourrait *écrire* cette langue, et la rendre universellement intelligible sans le secours d'aucune interprétation, en affectant, comme les Chinois, un caractère unique à l'expression de chaque mot[2], et en exprimant les idées abstraites par des métaphores[3].

Il est sans doute inutile de dire que si, par l'usage d'une telle langue, l'esprit, au lieu de juger la vérité des choses, n'avait plus

1. Leibnitz, *Historia et comm. linguæ character.*, etc.
2. Id., *Nouveaux Essais*, liv. IV, chap. VI.
3. Id., *ib.*

qu'à juger l'exacte application des règles, cette substitution d'une machine à la liberté ne serait qu'un progrès à rebours. Elle ferait pour toutes les formes de la pensée ce que le moyen âge voulait faire pour le raisonnement par les règles du syllogisme. Mais cette langue universelle, ou cette *caractéristique universelle*, car on lui a donné ce nom, employée comme les règles du syllogisme, pour régler et vérifier au besoin le jugement, et non pour l'étouffer, ce serait en même temps une belle et exacte théorie, et un instrument inutile.

Quant à construire une langue universelle qui dispenserait des idiomes particuliers et ferait de l'espèce une seule famille, c'est une chimère comme la paix universelle. Une telle langue, toute créée dans le cerveau d'un philosophe, n'en pourrait jamais sortir, ou du moins n'arriverait jamais à être acceptée. L'autorité publique, dans un État restreint, ne parvient qu'à grand'peine à changer l'usage de quelques mots. La différence des climats, des lois, des croyances, des goûts, des habitudes, rend l'uniformité de langage impossible. Cette uniformité établie, ou ne subsisterait pas, ou contribuerait à effacer des différences qui font partie du plan de cet univers. On ne fait pas table rase avec l'humanité. Un peuple qui renonce à sa langue renonce à son caractère, à son histoire. La science et la civilisation détruisent peu à peu les traditions funestes; mais ce serait un triste progrès que celui qui, en quelque ordre que ce soit, ôterait d'un seul coup à l'humanité toutes ses traditions.

Dans toutes ces questions de linguistique générale, il ne faut ni se laisser entraîner à des espérances chimériques, ni s'exagérer l'influence des progrès du langage sur les progrès de la pensée, ni confondre une méthode (et le langage, dans les sciences, n'est que cela) avec le résultat de la méthode, ou la science elle-même. Il est très-vrai, nous l'avons montré surabondamment, que le langage est nécessaire au développement de la pensée, et qu'une langue bien faite favorise ce développement; mais en conclure qu'une langue bien faite est toute la science, c'est oublier que tout ce qui est nommé et défini n'est pas connu pour cela, que la science humaine ne se réduit pas à des clas-

sifications, et que la précision du langage, signe ordinaire de la précision des idées, en est bien plutôt le résultat que la cause. Ce paradoxe, qui, à force de s'exagérer l'importance du signe le substitue en quelque sorte à la chose signifiée, était à sa place dans l'école de Condillac, où tout se réduisait à l'expérience, et il est la véritable origine de cette opinion réfutée plus haut, qui fait de la parole la condition nécessaire de toute pensée, et veut démontrer par là l'impuissance radicale de la raison réduite à elle-même.

6. *Des caractères d'une langue bien faite.* Nous avons répondu en partie à cette question en exposant les conditions nécessaires du langage. Mais il y a quelques caractères qui ressortent moins rigoureusement de la nature des langues, et qui concourent à les rendre plus propres à leur double destination de féconder et d'exprimer la pensée. C'est à la grammaire, à la rhétorique, à la poétique de décrire avec détail ces caractères, et d'indiquer les moyens les plus sûrs pour améliorer une langue, ou tirer un bon parti de celle dont on se sert. Contentons-nous d'indiquer ce que les diverses questions renferment de plus général. La logique n'a plus ici d'autre tâche que de faire la part de ces études nouvelles.

Il est clair que, pour déterminer les conditions d'une langue bien faite, il faut tenir compte des différents usages de la langue. Nous avons considéré le langage comme méthode de classification et d'invention, et comme moyen de communication entre deux intelligences. Sous ce dernier rapport, on peut encore distinguer entre l'expression des idées et celle des sentiments. Les caractères propres à la langue des idées doivent évidemment convenir à la langue, prise comme secours et instrument de la pensée. La langue des idées et la langue du sentiment, voilà donc la division capitale dont nous devons ici nous préoccuper.

Qu'il s'agisse du sentiment ou de la pensée, le premier caractère d'une langue bien faite est la clarté ; et l'on pourrait dire, en un sens très-véritable, que c'est le seul. La clarté est en effet, dans le langage, la qualité qui résulte de l'appropriation exacte

du signe à la chose signifiée. Lorsque le langage, intermédiaire obligé des âmes, s'efface, et les met, pour ainsi dire, en contact immédiat, c'est le comble de l'art. Une expression claire est celle qui rend la pensée sans équivoque, dans toutes ses nuances, dans toute sa délicatesse, dans toute sa force, sans y rien ajouter, et sans occuper l'esprit d'autre chose que de la pensée elle-même.

Mais quels sont les moyens d'obtenir cette clarté? Là se manifestent les différences. La langue la plus abstraite rendra mieux les idées, et celle qui l'est le moins rendra mieux les sentiments. L'algèbre et la musique sont les deux langues les plus claires, et par conséquent les plus parfaites, et elles le sont par des caractères contradictoires. Dire que la musique est une langue claire, précisément parce qu'elle ouvre une vaste carrière à l'imagination, cela ne paraît-il pas un paradoxe au premier coup d'œil? Et pourtant rien n'est plus vrai. C'est le rêve, en effet, qui est dans l'âme du poëte; et c'est à rêver aussi qu'il nous entraîne. Si la langue est précise, déterminée, je m'instruis avec lui, je ne sens pas; son but est manqué. Il y a des sentiments qui ne sont doux que par le mystère qui les environne; si la lumière se fait, le mystère s'évanouit et le sentiment n'a plus de charme. Des mots et des tours harmonieux, qui séduisent l'oreille, parce que la musique des sens éveille aussi la musique de l'âme, des termes nombreux pour rendre la variété presque infinie des sensations et des passions, une nature libre et indépendante pour ôter la monotonie et ménager des surprises et des contrastes, des comparaisons et des images pour rendre la pensée plus vive et plus présente, des expressions voilées, qui la laissent deviner plutôt que comprendre: le poëte emploie tout, unit tout, sans autre maître que la fantaisie, sans autres règles que celles du goût. Exposer les règles du goût et recueillir dans l'exemple des maîtres les meilleurs procédés pour rendre l'expression digne de la pensée ou du sentiment, tel est, dans chaque art, le double objet de sa poétique. Il y a une poétique générale, commune à la poésie, à l'éloquence et à tous les arts, qui approfondit l'idée et le sentiment du beau, et montre ce qu'il y a dans le goût d'éternel, d'u-

niversel, de divin, ce qu'il y a d'individuel, de libre, de ransitoire: cette poétique est une science, c'est une des sciences secondaires qu'embrasse la philosophie: on l'appelle l'*esthétique*. Il y a des poétiques spéciales qui ne considèrent plus la beauté en elle-même, mais dans les formes diverses qu'elle peut revêtir. Tout ce qui est beau, en effet, est beau, comme le dit Platon, par sa participation à la beauté éternelle. Nous savons que la beauté existe, mais sur cette terre, nous n'en voyons que des images. Apprendre à les reconnaître, apprendre à les reproduire, tel est le double objet des poétiques particulières, qui se divisent, comme on le voit, en deux parties distinctes, l'une critique, l'autre pratique, pour chacune des formes possibles de la beauté ici-bas, c'est-à-dire pour chacun des beaux-arts, ces langues diverses d'une même poésie.

La clarté, dans l'expression des idées ou dans la langue philosophique, s'obtient, comme nous l'avons dit, par des moyens tout opposés. L'idéal de cette langue est la langue du calcul. La clarté résulte, dans la langue philosophique, non de la richesse ou de la variété des termes, mais de leur précision, de leur netteté, de leur rigoureuse application; non de l'indépendance et de l'imprévu du mouvement, mais de la reproduction fidèle du mouvement de la pensée par la disposition des mots. Une langue philosophique irréprochable ne doit avoir qu'un terme pour rendre chaque idée, afin de ne pas surcharger la mémoire et de rendre les équivoques impossibles. Elle n'a qu'une même forme pour toutes les propositions; car elle doit indiquer d'abord l'objet qu'elle veut déterminer, et le déterminer ensuite. Elle n'a aussi qu'une même forme pour tous ses discours; car elle doit poser d'abord le principe, et arriver, par la mineure, à la conséquence. Cette langue, essentiellement méthodique, doit faire à l'arbitraire la plus petite place possible; elle doit donc employer le plus petit nombre possible de signes primitifs, et les faire servir à toutes les combinaisons nécessaires au moyen d'un principe de transformation simple et régulier. Enfin, comme elle est analytique, elle emploie nécessairement un grand nombre de termes abstraits.

Mais la langue des idées n'exprime-t-elle que les formes de la pensée spéculative, et la langue du sentiment que les mouvements de la sensibilité? Tel n'est pas le sens de la division que nous venons d'établir; elle est moins fondée sur l'objet dont on parle que sur le but qu'on se propose. C'est dans la langue des idées qu'on doit décrire les sentiments, lorsqu'il ne s'agit que de les étudier et non de les produire; c'est dans la langue du sentiment que s'expriment les idées, lorsqu'on s'adresse à l'amour du beau et qu'on vise à susciter l'enthousiasme.

L'éloquence a presque toujours un double but, convaincre et persuader. Elle s'efforce d'éclairer le jugement, de toucher les cœurs; elle parle à la raison, à l'imagination; elle emploie toutes les ressources et réunit tous les caractères. En général, nos idées et nos sentiments coulent pour ainsi dire ensemble; et la vie se passe tout entière à sentir et à penser. La philosophie elle-même n'est pas toujours un enchaînement de déductions arides ou de froides observations. Aussitôt que l'Unité se manifeste, et que l'âme, d'échelon en échelon, s'est élevée à Dieu et commence à le voir de plus près, la science, en restant elle-même, en restant fidèle à sa mâle discipline, remplit tout à coup l'imagination et le cœur. C'est que la science et la poésie ont les mêmes aspirations; ce que l'une démontre et établit, l'autre l'entrevoit, ou le rêve. On peut donc placer aux deux extrémités de la chaîne, la langue de la philosophie, abstraite et régulière, et celle de la poésie, libre, féconde, emportée, puissante, pourvu qu'on se souvienne que, pour la parole comme pour la pensée, il y a des points où viennent se confondre le cœur, l'imagination, la raison, et que, si tout a son commencement dans l'analyse, c'est à l'unité que tout doit tendre et que tout vient aboutir.

§ 2. Des causes de nos erreurs et des moyens d'y remédier.

Avant de chercher quelle est l'origine commune de nos erreurs, il peut être utile d'en énumérer les différentes causes.

Nous diviserons d'abord nos erreurs en deux classes, celles que

nous avons reçues par l'autorité d'autrui, et celles qui résultent du mauvais usage de nos facultés.

La première classe est fort nombreuse. Il est dans la nature de l'homme d'être crédule. Cette crédulité est nécessaire à notre conservation et à notre développement pendant l'enfance. Nous recevons alors pour vraies, sans examen, sans contrôle, des opinions qui jettent dans notre esprit de profondes racines, et qui plus tard nous gouvernent tyranniquement, sans que nous puissions nous rappeler leur origine. A l'égard de tout ce qui dépasse les besoins ordinaires de la vie, les ignorants (c'est-à-dire l'immense majorité du genre humain) vivent dans une sorte de tutelle; et comme il est rare et presque impossible que la science se mette directement en communication avec eux, ils acceptent comme ses oracles les préjugés les plus bizarres et les plus funestes. Il suffit, pour maîtriser les opinions de la foule, d'une position élevée, de quelque don extraordinaire; quelquefois même elle croit par l'unique raison que les autres ont cru; soit instinct, soit calcul, en matière d'opinion comme en matière de conduite, la plupart des hommes ne veulent voir de sécurité que du côté où se porte la multitude. Même dans les classes élevées de la société, il y a des préjugés qu'on ne secoue pas. Tantôt on est retenu par l'intérêt ou l'amour-propre; tantôt par une sorte d'indolence naturelle; quelquefois aussi par la crainte de se singulariser et de rompre en visière à tout le genre humain. Les préjugés les plus forts sont ceux auxquels se rattachent quelques idées d'honneur ou de devoir, et qu'on se reprocherait comme un crime de soumettre à la discussion et à l'examen. Bacon a fait de tous ces préjugés une classification savante[1]. Sans entrer dans tant de détails, il suffit d'indiquer les préjugés nationaux, de caste, de profession, de secte, etc. Rien n'est plus contraire au véritable esprit philosophique que ces opinions préconçues, qui se placent pour ainsi dire entre nous et la vérité, pour nous empêcher de l'apercevoir. Une opinion dont on n'a pas par soi-même vérifié l'exactitude, et dont on ignore l'origine, n'est

1. *Novum Organum*, liv. I.

évidemment qu'un danger, et ne saurait être un secours pour l'intelligence.

Parmi les erreurs qui tiennent au mauvais usage de nos facultés, il faut d'abord mettre à part celles qui consistent à se tromper sur l'objet propre d'une faculté, ou, pour parler plus généralement, sur la véritable destination d'une méthode. Telle est l'erreur dans laquelle on tombe lorsqu'on veut étudier à l'aide des organes les phénomènes de l'âme humaine que les sens ne sauraient atteindre. C'est par une erreur tout à fait semblable que, supposant l'identité des causes inconnues avec celles que nous connaissons, on établit, par exemple, que toute communication entre deux êtres a lieu par contact, et que par conséquent l'âme est matérielle. Nous rapprochons aussi de ces erreurs celles qui consistent à appliquer à une science un genre de méthode qui ne lui est pas propre, ou à en exiger des démonstrations qu'elle ne saurait donner. Ainsi la psychologie, science expérimentale, ne saurait être traitée par la méthode des géomètres, et il n'est ni juste, ni raisonnable, ni possible de lui refuser toute autorité parce qu'elle n'emploie pas les sens pour instruments, et n'est pas appuyée sur des axiomes et des raisonnements déductifs.

Enfin, il est constant que nos facultés, même quand on les applique à leur objet propre, ne sont pas à l'abri de l'erreur. Nous avons trois facultés intuitives : la conscience, la perception extérieure, la raison ; une faculté qu'on pourrait appeler créatrice, l'imagination ; toutes les autres sont destinées à réagir sur les éléments fournis par nos facultés intuitives. Or, il n'est pas une seule de ces sources de la connaissance qui ne puisse être et ne soit très-souvent la source d'une erreur. Les erreurs des sens sont journalières; c'est le plus ancien thème du scepticisme. Un argument qui paraît sans réplique pour prouver que la conscience est faillible, c'est la diversité des systèmes psychologiques fondés sur l'observation de conscience. La raison elle-même, que l'on proclame impersonnelle, peut être infaillible en soi, et ne plus l'être dans l'application que nous en faisons. Il n'est pas un de ses axiomes qui n'ait fourni des armes au scepticisme. Les erreurs

du raisonnement sont si connues, qu'on a fait presque de leur énumération l'objet d'une science.

L'induction, sans laquelle la plupart des sciences sont impossibles, ne donne guère que des probabilités; c'est dire qu'on doit toujours dans ses résultats faire la part de la possibilité de l'erreur.

Ainsi, dans les opinions venues du dehors, dans celles que nous formons nous-mêmes, l'erreur peut toujours être supposée, et nous n'avons rien en nous d'infaillible.

C'est précisément sur cette proposition que s'appuient les sceptiques. Leur sophisme ordinaire consiste à étaler sans cesse cette infirmité de notre nature; leur éloquence se déploie sur cette unique thèse, et ils semblent si convaincus que chaque nouvel argument par lequel ils l'établissent est un nouveau triomphe remporté sur le dogmatisme, qu'on se laisse aller quelquefois, si on n'y prend garde, à le croire avec eux.

Mais c'est une illusion dont il faut se défendre. Il est très-vrai que les causes d'erreur énumérées par les sceptiques existent; nous pouvons et nous devons même le reconnaître avec eux; car ce qu'ils font pour démontrer l'impuissance de la raison, nous le faisons pour apprendre à mieux la connaître et à mieux l'employer. Le véritable dissentiment entre eux et nous consiste en ce point qu'ils attribuent au vice radical de nos facultés ce que nous attribuons à un mauvais usage de nos facultés. L'erreur, pour eux, est invincible; elle ne l'est pas pour nous : voilà toute la différence.

Il y a donc peu d'intérêt, malgré tout le bruit qu'ils font, à énumérer les causes de nos erreurs; mais il y en a un immense à rechercher la commune origine de ces erreurs; car si elles ne viennent pas du vice radical de nos facultés, si elles ont ailleurs une cause qui dépend de nous, il en résulte d'abord que le scepticisme est vaincu, et ensuite, que l'erreur peut l'être.

Repoussons d'abord toute argumentation qui tendrait à établir *a priori* que l'erreur est la conséquence nécessaire de l'imperfection de nos facultés intellectuelles. Il n'en est rien; il ne résulte rien autre chose de cette imperfection, sinon que notre connaissance est limitée. Ce que je sais, je le sais bien; mais je sais

peu de chose, parce que je suis moi-même un être limité et incomplet.

Mais reprenons successivement toutes les sources d'erreur que nous venons d'examiner. Qui m'oblige à conserver précieusement dans mon esprit des opinions absurdes ou invraisemblables, ou même des opinions vraisemblables dont la vérité ne m'est pas démontrée? Admettons qu'à une certaine époque de ma vie, j'aie été invinciblement poussé à les admettre; cette crédulité ne dure pas toujours; il y a pour tout homme un moment où il s'éveille, où il peut choisir entre la croyance implicite et le libre examen. La philosophie n'a pas d'autre origine. Si donc je subis ce joug des préjugés, c'est que j'y consens, c'est que je renonce à faire usage de ma raison : c'est par ma faute, en un mot. Voilà donc toute une classe d'erreurs à laquelle j'échapperai, si je le veux; et même pour y échapper, il suffira de le vouloir. La liberté, en matière d'opinion, est si près de moi qu'il me suffit de vouloir être libre pour l'être en effet.

Quant aux erreurs qui ont leur cause dans la confusion des facultés et des méthodes, il est également clair que je ne puis en accuser que moi-même. Mes facultés sont saines et exactes; chacune à sa place remplira comme il faut son office; c'est à moi de m'en servir selon le vœu de la nature, et non autrement Je ne dois pas ressembler, avec les facultés que Dieu m'a données, à un musicien placé devant un clavier dont toutes les notes seraient justes, et qui s'obstinerait à frapper toujours une touche au lieu d'une autre.

Mais les sens me trompent, même sur les objets qui leur sont propres; la vue me montre carré ce qu'ensuite je reconnais être rond.—Je réponds avec tous les dogmatiques, et avec l'expérience : Ce n'est pas la vue qui me trompe. La vue me montre ce qu'elle doit me montrer en effet, mais je tire de ce qu'elle me montre une conclusion qui n'est pas juste. Je sais à n'en pas douter que le soleil est plus grand que la terre; cependant la vue me le montre avec un diamètre de deux pieds : donc elle me trompe? Tant s'en faut; elle me tromperait, si elle me le montrait plus grand; car alors, elle serait en contradiction avec les lois de la

perspective, qui sont ses propres lois. Veut-on que la vue ne soit véridique que si elle me montre ce qui est tel qu'il est, sans tenir compte des distances, des intermédiaires? On veut donc que la vue me soit inutile, ou plutôt qu'elle me soit nuisible. Une erreur qui tient à l'ignorance ou à l'oubli d'une loi constante, et facile à connaître, n'est pas l'erreur de la faculté, c'est la mienne.

Ce que l'on établit pour les sens, on l'établirait de même pour toutes les autres facultés. J'en conclus qu'il ne dépend pas de moi de tout connaître, car il ne dépend pas de moi d'être plus parfait que je ne le suis; mais qu'il dépend de moi de ne pas me tromper, car je suis toujours libre de recourir à de meilleurs procédés, ou de reconnaître mon impuissance, ou de suspendre mon jugement.

Il ne faudrait pas donner à cette conclusion une rigueur trop absolue; car il est certain qu'on est naturellement poussé vers la connaissance avec une ardeur qui ne permet pas toujours de prendre toutes ses précautions contre les chances d'erreur, et que quelques erreurs ressemblent tellement à des vérités qu'à moins d'une sagacité extrême, on est porté à les adopter pour des vérités, et à s'y établir sans remords ni scrupule. Ce sont là des conséquences, non de la constitution de nos facultés, mais de leur limitation qui les empêche de tout connaître à la fois; mais il suffit que, les circonstances mieux éclaircies, la vérité nous apparaisse, et qu'en la retrouvant, nous connaissions aussi les causes de notre erreur. Cela suffit pour établir qu'en réalité, et dans la stricte rigueur, l'erreur provient de la disproportion qui existe entre la volonté et l'intelligence, et que par conséquent nous sommes nous-mêmes les seules causes de toutes nos erreurs.

Quels sont donc les remèdes de l'erreur? le premier évidemment, c'est la résolution prise de ne rien croire sans vérification et sans preuve. Le second, c'est une attention constante à étudier chaque objet par la faculté que la nature a destinée à cette étude, à ne pas confondre les méthodes, à bien distinguer, dans la connaissance qu'une faculté nous apporte, ce qui est

réellement contenu dans son témoignage, et ce qu'une habitude acquise ou la précipitation de notre jugement nous porte à y ajouter.

Peut-on conclure de ce qui précède que toute erreur est une faute, et que toute faute est seulement une erreur?

Ces deux conclusions seraient exagérées. D'abord, en supposant qu'il y ait toujours une faute dans une erreur, ce serait mal juger que de mesurer l'étendue de la faute à la gravité de l'erreur. Il n'y a de faute, à proprement parler, que quand la conscience morale est avertie, et la précipitation ou la négligence qui a pour conséquence une erreur ne prendrait le caractère de faute morale que si l'on était bien convaincu du pouvoir que l'on a d'éviter l'erreur, et des conséquences morales qu'elle peut entraîner. Ensuite, il y a des erreurs qui ne sont pas à proprement parler des erreurs, mais de l'ignorance; ce sont celles qui consistent dans une appréciation exacte des éléments connus, et dont nous ne pouvons découvrir la fausseté qu'en acquérant des connaissances nouvelles. De telles erreurs sont le malheur de notre condition, et on ne saurait nous les imputer.

Quant à la question de savoir si toute faute est une erreur ou le résultat d'une erreur, c'est plutôt une question de morale que de logique. Nous dirons seulement ici qu'en admettant qu'une faute soit toujours le résultat d'une erreur, il faut convenir qu'à côté de l'erreur la faute existe tout entière; car non-seulement l'intelligence s'est trompée, mais la volonté a résisté à la conscience morale.

MORALE.

I

DÉFINITION DE LA MORALE. — OBJET ET DIVISION DE CETTE SCIENCE.

Tout être a une fin; la plus humble des créatures conspire pour sa part, comme la plus relevée, à l'ordre universel. Dans ce vaste ensemble d'êtres divers qui remplissent de leurs mouvements l'espace et la durée, les uns vont à leur fin sans le savoir, sans le vouloir, sans même le sentir, instruments aveugles et muets d'un dessein qui les surpasse; les autres ont un sentiment plus ou moins confus de leur destinée, et s'y intéressent pour ainsi dire par le plaisir et par la souffrance, mais dans une impuissance absolue de la comprendre et d'y concourir. Un seul être a reçu de l'auteur de la nature ce haut privilége de connaître sa fin et de la réaliser, au moins en partie : cet être unique et supérieur, c'est l'homme.

L'homme possède en propre deux dons qui ont été refusés au reste des créatures, la raison et la liberté. Être raisonnable, il peut connaître sa destinée; être libre, il peut y participer efficacement. De là un problème qui est celui même de la vie : quelle est la fin de l'homme, et quels sont les moyens de la remplir? Résoudre ce problème, tel est l'objet que se propose la morale. Elle prescrit, au nom de la raison, des lois à la liberté; elle gouverne la conduite humaine; elle règle les mœurs; elle nous fait connaître notre destinée; elle nous enseigne nos devoirs

et nos droits; elle nous donne la science du bien et du mal, du vice et de la vertu; expressions diverses qui se laissent aisément ramener à la même idée fondamentale.

Si l'homme n'avait point une fin déterminée, ses actions n'auraient pas de loi; elles ne seraient ni bonnes ni mauvaises; les mots de devoir et de droit, de vice et de vertu, n'auraient aucun sens. Or tous les hommes distinguent le bien du mal, reconnaissent des devoirs, invoquent des droits; tous les hommes savent donc, au moins par un sentiment confus, qu'ils ont une fin, quelle est cette fin, quelles sont les actions qui s'en écartent ou qui y concourent. Ce que le genre humain connaît ainsi, sans bien s'en rendre compte, la science aspire à le connaître d'une façon claire et distincte : elle reçoit du sens commun l'idée de la destinée humaine, et elle la lui rend, non pas plus certaine, mais plus précise et plus pure.

Le problème de la science morale se divise très-simplement en deux parties : déterminer la fin de l'homme, ou, ce qui est la même chose, sa loi, c'est l'objet de la *morale générale*, qu'on peut aussi appeler morale spéculative; régler les actions de l'homme en vue de cette fin, conformément à cette loi, c'est l'objet de la *morale spéciale*, laquelle a, comme on voit, un caractère plus immédiatement pratique. Comment déterminerons-nous la fin de l'homme ou sa loi ? comment formerons-nous ensuite, à l'aide de cette loi, le système de ses devoirs ?

La question de savoir si l'homme a une loi et quelle est cette loi est évidemment une question de fait : c'est à la conscience de la résoudre. Or une exploration attentive de la conscience nous apprend que l'homme peut, dans sa conduite, être déterminé par des motifs essentiellement différents, en d'autres termes, se proposer des fins parfaitement distinctes, et que l'activité humaine revêt des caractères divers, suivant qu'elle est sollicitée par tel ou tel de ces motifs, qu'elle se dirige vers telle ou telle de ces fins. Supposez que ces motifs fussent également légitimes, ces fins également bonnes, il est clair que les actions des hommes seraient parfaitement indifférentes; la vie humaine n'aurait plus de loi, la liberté plus d'objet; notre destinée tout entière serait

une énigme indéchiffrable. Dans cette étrange hypothèse, on pourrait bien comprendre encore que l'homme eût une fin, comme tout être a nécessairement la sienne; mais il n'en serait plus en aucune façon le dépositaire et l'arbitre; il ne serait plus l'homme, il serait l'animal ou la plante. Il est donc clair que les motifs qui sollicitent l'activité humaine ne sont pas également légitimes, que les fins qu'elle poursuit ne sont pas également bonnes. Quel est parmi ces motifs celui qui porte le caractère de la légitimité morale? quelle est parmi ces fins celle que la raison reconnaît comme essentiellement bonne? voilà ce que nous demanderons d'abord à la conscience.

Elle nous dira qu'il y a pour l'activité humaine trois modes essantiellement distincts de développement, celui qui s'accomplit sous l'empire des mouvements de la passion, celui qui est dirigé par les calculs de l'intérêt, celui enfin qui se caractérise par l'idée d'une obligation universelle imposée à l'agent moral. C'est au sein de ce triple développement de l'activité humaine que nous irons chercher la loi qui la doit gouverner. Nous prouverons successivement qu'il est absolument impossible de découvrir dans les mouvements de la sensibilité ou dans les combinaisons de l'égoïsme aucun principe qui ait le caractère d'une véritable loi. L'histoire viendra ici au secours de l'analyse psychologique; elle nous montrera l'impuissance radicale de tous les systèmes qui ont tenté de régler la conduite humaine par des sentiments ou par des intérêts. Épicure et Hobbes, Aristippe et Adam Smith, tour à tour convaincus d'erreur, nous apprendront à chercher dans les idées universelles de la raison le principe régulateur de la conduite humaine. L'exploration approfondie de ce mode sublime de l'activité, où désormais affranchie de tout mobile personnel, elle ne prend conseil que de l'ordre éternel des choses et n'aspire qu'à y concourir librement, nous éclaircira tout le mystère de notre destinée; les idées d'obligation morale, de devoir et de droit, de mérite et de démérite, la nature du bien et du mal, rapport de notre bien avec le bien universel et absolu, le rôle de la raison dans l'homme, celui de l'instinct, celui de l'égoïsme, le juste rapport de la vertu et du bonheur, en un mot, toute l'éco-

nomie de notre nature morale nous apparaîtra dans une pleine lumière.

Le moment viendra alors d'appliquer la loi morale à l'infinie diversité des actions humaines. Nous ramènerons aisément toutes les relations possibles de l'homme à trois relations essentielles, savoir : avec lui-même, avec ses semblables et avec Dieu. Dans chacun de ces ordres divers, nous tracerons les lignes générales suivant lesquelles la conduite humaine se doit diriger. Les principes généraux une fois bien établis, les caractères de la loi morale nettement tracés, le but de l'existence humaine marqué, nous pourrons sans crainte laisser à la conscience le soin de démêler, dans ce nombre infini de situations diverses et compliquées que la vie amène avec soi, la route de la sagesse et du devoir.

II

DES DIFFÉRENTS MOTIFS ET DES DIFFÉRENTES FINS DES ACTIONS HUMAINES.

Nous avons déjà dit que l'activité humaine se développe sous l'influence de trois motifs essentiellement divers qui la poussent vers trois fins également très-distinctes : ces trois motifs, bien connus de tout homme qui a un peu réfléchi, et depuis longtemps analysés par les moralistes, sont l'instinct ou la passion, l'intérêt ou l'égoïsme, l'obligation morale ou le devoir; la passion nous porte vers tel ou tel bien particulier et sensible, l'intérêt nous propose notre bien-être en général, le devoir nous conduit au bien en soi, au bien absolu. De la diversité de ces motifs et de ces fins, naissent trois ordres de faits profondément distincts, que le cours de la vie mêle et combine sans cesse, mais que le moraliste philosophe peut et doit séparer les uns des autres pour les approfondir tour à tour[1].

Dès que l'homme existe, avant même que la raison le vienne éclairer, il se porte vers certains objets en vertu de certaines tendances naturelles qui dérivent de son organisation. Or, il est aisé de se convaincre que lorsque ces tendances de notre nature s'éveillent et se développent pour la première fois, elles se développent d'une manière indéterminée et sans direction précise. Ce qui fait que nos facultés finissent bientôt par se concentrer pour atteindre leur but, c'est que dans cette vie, telle qu'elle est organisée, elles rencontrent des obstacles qui ne leur permettent pas d'y arriver autrement.

1. Pour cette description des faits moraux de la nature humaine, nous avons puisé dans le *Cours de droit naturel* de M. Jouffroy. En général, Kant et M. Jouffroy ont, dans la Morale, les guides que nous avons suivis. Toute cette partie du Manuel n'est guère qu'un abrégé des ouvrages de ces deux maîtres.

Un autre fait qu'il n'est pas moins intéressant de constater, c'est que, quelques efforts que nous fassions pour satisfaire aux tendances primitives de notre nature, et faire jouir par là cette nature du bien auquel elle aspire, ces efforts ne peuvent jamais arriver qu'à lui donner une satisfaction incomplète, c'est-à-dire un bien très-imparfait; telle est la loi de cette vie, que jamais l'homme ne triomphe des dures conditions qu'elle lui impose.

Quand nos facultés entrant en exercice parviennent à conquérir pour notre nature une partie du bien auquel elle aspire, il se produit en nous un phénomène qu'on appelle le plaisir. La privation du bien ou l'échec qu'éprouvent nos facultés quand elles le poursuivent et ne peuvent l'atteindre, produit en nous un autre phénomène qu'on appelle la douleur. Le plaisir et la douleur naissent en nous, parce que nous ne sommes pas seulement actifs, mais encore sensibles. C'est en effet parce que nous sommes sensibles que notre nature jouit ou souffre, selon qu'elle réussit ou échoue dans la poursuite du bien. On pourrait comprendre une nature qui ne serait qu'active sans être sensible. Pour elle, il y aurait toujours une fin, un bien, des tendances qui la porteraient à ce bien; mais, sans la sensibilité, ce qu'on appelle le plaisir et la douleur, c'est-à-dire le retentissement sensible du bien et du mal, n'auraient pas lieu en elle. Telle est l'origine et le véritable caractère du plaisir et de la douleur; et on voit par là que ces deux phénomènes sont subordonnés au *bien* et au *mal*. On a trop souvent confondu le bien avec le plaisir, le mal avec la douleur. Ce sont des choses profondément distinctes. Le bien et le mal, c'est le succès ou l'insuccès dans la poursuite des fins auxquelles notre nature aspire; nous pourrions obtenir l'un et subir l'autre sans qu'il y eût plaisir et douleur; il suffirait que nous ne fussions pas sensibles. Mais comme nous sommes sensibles, il est impossible que notre nature ne jouisse pas quand elle parvient à atteindre ce qui est le bien pour elle, ou qu'elle ne souffre pas quand elle ne peut y arriver; c'est une loi de notre organisation. Le plaisir est donc la conséquence et comme le signe de la réalisation du bien en nous; la douleur, la consé-

quence ou le signe de la privation du bien; mais l'un n'est pas plus le bien que l'autre n'est le mal.

Tous les faits qui ont été décrits jusqu'ici constituent l'état primitif de l'homme, celui de l'enfant. Quand la raison apparaît, elle fait subir successivement à cet état primitif deux transformations d'où résultent deux autres états moraux bien distincts. Avant de passer à la description de ces deux autres états, résumons en peu de mots les éléments constitutifs du premier. Nous avons vu qu'au début même de la vie, des tendances se développent dans l'homme et manifestent la fin pour laquelle il a été créé; que le développement de ces tendances est d'abord naturellement indéterminé, mais que les obstacles qu'elles rencontrent les excitent accidentellement à une concentration naturelle; nous avons vu que la nature humaine, étant sensible, éprouve du plaisir quand ses tendances sont satisfaites, et de la douleur quand elles ne le sont pas; j'ajoute qu'elle aime ce qui seconde le développement de ses tendances, et éprouve de l'aversion pour ce qui les contrarie, ce qui ébranche nos passions primitives en une foule de passions secondaires qui en sont comme les rameaux. Tels sont les éléments de l'état primitif. Ce qui caractérise cet état, ce qui le distingue éminemment de tout autre, c'est la domination exclusive de la passion. Sans doute il y a dans le fait de concentration un commencement d'empire sur nous-mêmes et un commencement de direction de nos facultés, mais ce pouvoir est encore aveugle, et demeure exclusivement au service de la passion qui détermine fatalement et l'action et la direction de nos facultés. Il en est ainsi jusqu'à ce que la raison ait apparu. C'est elle qui soustrait l'homme à l'empire exclusif des passions. Mais jusqu'à ce qu'elle s'éveille, la passion présente, et parmi les passions présentes celle qui est la plus forte entraîne la volonté, parce qu'il ne peut y avoir encore prévision de mal futur. Ainsi triomphe de la passion présente sur la passion future, et parmi les passions présentes, triomphe de la passion la plus forte, voilà, dans ce premier état, la loi des déterminations humaines. Nous avons déjà pouvoir sur nos facultés, mais nous n'en disposons pas encore librement. Examinons maintenan

quelle transformation la raison fait subir à cet état primitif qui est celui de l'enfance.

Lorsque la raison s'éveille dans l'homme, elle trouve la nature humaine en plein développement, toutes ses tendances en jeu, toutes ses facultés en activité. En vertu de sa nature, c'est-à-dire du pouvoir qu'elle a de comprendre, elle pénètre bientôt le sens du spectacle qui s'offre à elle. Et d'abord, elle comprend que toutes ces tendances n'aspirent et ne vont qu'à un seul et même but, à un but total pour ainsi dire, qui est la satisfaction de la nature humaine. Cette satisfaction de notre nature, qui est la somme et comme la résultante de la satisfaction de toutes ses tendances, est donc sa véritable fin, son véritable bien. C'est à ce bien qu'elle aspire par toutes les passions qui sont en elle; c'est ce bien qu'elle s'efforce d'atteindre par toutes les facultés qui s'y déploient. Voilà ce que comprend la raison, et c'est ainsi qu'elle forme en nous l'idée générale du bien; et quoique ce bien, dont nous obtenons ainsi l'idée, ne soit encore que notre bien particulier, ce n'en est pas moins un immense progrès sur l'état primitif dans lequel cette idée n'existe pas.

L'observation et l'expérience de ce qui se passe perpétuellement en nous, fait aussi comprendre à la raison que la satisfaction complète de la nature humaine est impossible, et que, par conséquent, c'est une illusion de compter sur le bien complet; qu'ainsi, nous ne pouvons et ne devons prétendre qu'au plus grand bien possible, c'est-à-dire à la plus grande satisfaction possible de notre nature. Elle s'élève donc de l'idée de notre bien à celle de notre plus grand bien possible.

Mais la raison ne s'arrête pas là; elle comprend aussi que dans la condition à laquelle l'homme est naturellement soumis, l'empire sur soi-même ou le gouvernement par l'homme des facultés ou des forces qui sont en lui, est la condition sans laquelle il ne peut arriver à la plus grande satisfaction possible de sa nature. En effet, tant que nos facultés sont abandonnées à l'inspiration des passions, elles obéissent toujours à la passion actuellement dominante, ce qui a un double inconvénient. Et d'abord, rien n'étant plus variable que la passion, la domination d'une pas-

sion est bientôt remplacée par celle d'une autre, en sorte que, sous l'empire des passions, il n'y a aucune suite possible dans l'action de nos facultés, et qu'ainsi, elles ne produisent rien de considérable. En second lieu, le bien qui résulte de la satisfaction de la passion actuellement dominante, est souvent la source d'un grand mal, et le mal qui résulterait de sa non-satisfaction serait souvent le principe d'un grand bien; en sorte que rien n'est moins propre à produire notre plus grand bien que le gouvernement de nos facultés par les passions. Voilà ce que ne tarde pas à découvrir la raison, et elle en conclut que pour arriver à notre plus grand bien possible, il serait mieux que la force humaine ne demeurât pas en proie à l'impulsion mécanique des passions; il serait mieux qu'au lieu d'être emportée par leur impulsion à satisfaire à chaque instant la passion actuellement dominante, elle fût dérobée à cette impulsion et dirigée exclusivement à la réalisation de l'intérêt calculé et bien entendu de l'ensemble de toutes nos passions, c'est-à-dire du plus grand bien de notre nature. Or ce mieux que notre raison conçoit, elle conçoit aussi qu'il est en notre pouvoir de le réaliser. Il dépend de nous de calculer le plus grand bien de notre nature, il suffit d'y employer notre raison et il dépend de nous aussi de nous emparer de nos facultés et de les mettre au service de cette idée de notre raison. Car nous avons ce pouvoir, il nous a été révélé, et nous l'avons senti dans l'effort spontané par lequel, pour satisfaire la passion, nous concentrions sur un point toutes les forces de nos facultés. Ce que nous avons fait jusque-là spontanément, il suffit de le faire volontairement, et le pouvoir de la volonté sera créé. Du moment que cette grande révolution est conçue, elle s'accomplit. Un nouveau principe d'action s'élève en nous, l'intérêt bien entendu, principe qui n'est plus une passion, mais une idée, qui ne sort plus aveugle et instinctif des impulsions de notre nature, mais qui descend intelligible et raisonné des réflexions de notre raison; principe qui n'est plus un mobile, mais un motif. Trouvant un point d'appui dans ce motif, le pouvoir naturel que nous avons sur nos facultés s'empare de ces facultés, et s'efforçant de les gouverner dans le sens de ce motif,

commence à devenir indépendant des passions, à se développer et à s'affermir. Dès lors, la force humaine est soustraite à l'empire inconséquent, variable, orageux des passions, et soumise à la loi de la raison, calculant la plus grande satisfaction possible de nos tendances, c'est-à-dire notre plus grand bien, c'est-à-dire l'intérêt bien entendu de notre nature.

Tel est le nouvel état moral, ou le nouveau mode de détermination que produit dans l'homme l'apparition de la raison : l'intérêt bien entendu substitué à ces buts partiels auxquels nos passions nous portent, voilà la fin; l'empire sur soi, voilà le moyen. Ce qu'il y a de moins que dans le premier état, c'est la domination immédiate des passions. Entre ces deux puissances, une troisième s'est interposée, celle de la raison et de la volonté, l'une posant un but à la conduite, l'autre gouvernant les facultés humaines vers ce but.

Nous ne sommes pas encore arrivés à l'état qui mérite particulièrement et véritablement le nom d'état moral. Cet état résulte d'une nouvelle découverte que fait la raison, d'une découverte qui élève l'homme des idées générales qui ont engendré l'état égoïste, à des idées universelles et absolues.

Un secret important m'a été confié. Je puis, en le livrant, perdre un homme que je déteste et acquérir des avantages considérables. Il semble que toutes les facultés de mon être me conseillent de manquer à l'engagement contracté. Ma haine à satisfaire tourne de ce côté toute la partie passionnée de ma nature; l'appât des biens précieux qu'on me propose, la certitude de les recueillir, l'usage que j'en puis faire, les jouissances qu'ils doivent amener, mille suites utiles, mille combinaisons assurées, tous les motifs d'intérêt personnel capables d'influer sur ma conduite abondent dans le même sens. La personne qu'on me sollicite de trahir peut ne plus exister, m'être devenue indifférente ou même odieuse; je puis n'avoir aucun risque à courir, aucune indiscrétion à redouter, aucune atteinte à craindre pour ma considération extérieure ou pour mon repos. Eh bien ! quelque chose en moi résiste à toutes ces tentations réunies. Ma raison proteste et me dit hautement qu'il faut garder sa parole, qu'un secret

confié est chose sacrée; que trahir sa foi est un crime et une bassesse. Pourquoi dois-je rester fidèle à l'engagement que j'ai contracté? Est-ce parce que cela est conforme à l'inclination de ma nature sensible? Mais cette inclination est combattue par des impulsions contraires, et n'a rien en soi qui se fasse reconnaître comme une loi. Est-ce parce qu'il est bon et utile pour moi de me souvenir de ma promesse? Mais je n'ai aucun intérêt à la garder et j'en ai un immense à la trahir. Non, si je garde inviolablement le secret confié, ce n'est point parce que cela est bon pour moi, mais c'est parce que cela est absolument bon. De l'idée de mon bien particulier, relatif, individuel, je me suis élevé à l'idée du bien en soi, du bien universel, du bien absolu.

Or, dès que l'idée du bien a été conçue par notre raison, il y a entre notre raison et cette idée une sympathie si profonde, si vraie, si immédiate, que la raison se prosterne devant cette idée, qu'elle la reconnaît sacrée et obligatoire pour elle, qu'elle l'adore comme sa légitime souveraine, qu'elle s'y soumet comme à sa loi naturelle et éternelle. Manquer au bien, c'est une indignité aux yeux de la raison; réaliser le bien autant qu'il est donné à notre faiblesse, cela est bien; cela est beau. Un nouveau motif d'agir est apparu, une nouvelle règle, véritablement règle, une nouvelle loi véritablement loi, une loi qui se légitime par elle-même, qui oblige immédiatement, qui n'a besoin, pour se faire respecter et reconnaître, d'invoquer rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit antérieur ou supérieur.

Mais cette idée du bien elle-même, si haute qu'elle soit, n'est pas le dernier terme de la pensée humaine. Elle fait un pas de plus et s'élève jusqu'à Dieu, qui a donné à chaque créature sa constitution, et par conséquent sa fin et son bien. Ainsi rattaché à sa substance éternelle, le bien sort de son abstraction métaphysique et devient l'expression de la pensée divine; dès lors aussi, la morale montre son côté religieux; mais il n'était pas besoin qu'elle le montrât pour qu'elle fût obligatoire. Au delà du bien, notre raison n'aurait pas vu Dieu, que le bien n'en serait pas moins sacré pour elle, car le rapport qu'il y a entre notre raison et l'idée du bien subsiste indépendamment de toute pensée

religieuse. Seulement, quand Dieu apparaît comme substance du bien, si je puis parler ainsi, comme la volonté qui l'a établi, comme l'intelligence qui l'a pensé, la soumission religieuse s'unit à la soumission morale, et par là encore, l'ordre devient respectable.

L'idée du bien et celle de l'obligation qu'il impose font naître en nous un mode de détermination profondément distinct de la détermination passionnée et de la détermination égoïste. De même que l'égoïsme et la passion peuvent nous pousser à la même action, de même, l'égoïsme et le motif moral peuvent nous prescrire, dans une foule de cas, précisément la même conduite; mais c'est justement dans cette coïncidence qu'éclatent le mieux les différences qui les distinguent. Le motif égoïste conseille, le motif moral oblige. Le premier ne voit que la plus grande satisfaction de notre nature et demeure personnel, même quand il nous conseille le bien des autres; le second n'envisage que l'ordre et reste impersonnel, même quand il nous prescrit notre propre bien. C'est à nous que nous obéissons en cédant à celui-là; en obéissant à celui-ci, nous nous soumettons à quelque chose qui n'est pas nous et qui n'a d'autre titre à nos yeux que d'être bien, ce qui est le caractère de la loi. Il y a donc dévoument de nous à autre chose dans ce dernier cas, tandis qu'il ne peut y avoir dévouement dans le premier. Or, le dévouement d'un être à ce qui n'est pas lui, mais ce qui lui paraît bien, est précisément ce qu'on appelle vertu ou bien moral; d'où l'on voit que la vertu et le bien moral ne peuvent apparaître en nous que dans ce troisième état, et sont un phénomène propre à cette troisième forme de détermination. Il y a bien moral toutes les fois que nous obéissons volontairement et avec intelligence à la loi qui est la règle de notre conduite; mal moral, toutes les fois que nous désobéissons volontairement à cette loi.

Cette différence entre le mode moral de détermination et les deux autres se retrouve dans les phénomènes qui suivent la détermination. Parmi ces phénomènes, il en est un surtout qui caractérise la détermination morale. Lorsque nous avons accompli volontairement le bien, indépendamment du plaisir spécial que ressent notre sensibilité, nous nous jugeons dignes d'estime et

de récompense; dans le cas contraire, indépendamment de la douleur, dignes de blâme et de châtiment. C'est là ce qu'on appelle la satisfaction d'avoir bien fait, et la douleur d'avoir mal fait ou le remords.

Ce jugement de mérite ou de démérite se produit nécessairement à la suite de toute action qui porte un caractère moral, soit bon, soit mauvais. Il ne se produit pas, il ne peut pas se produire à la suite des deux premiers modes de détermination que j'ai décrits. En effet, quand nous avons agi contre à notre intérêt bien entendu, nous pouvons nous en vouloir, accuser notre faiblesse, notre maladresse; dans le cas contraire, nous louer de notre prudence, de notre sagesse, de notre habileté. Mais ces phénomènes sont très-distincts de l'approbation et de la désapprobation morale. Personne n'éprouve de remords pour avoir manqué à son intérêt bien entendu, comme tel; ce n'est que lorsque cet intérêt a été rattaché à l'idée du bien, et en tant que notre conduite, en compromettant l'un, se montre à nos yeux comme ayant pour cela même violé l'autre, que le remords se produit à la suite de l'imprudence. Tels sont les phénomènes qui suivent en nous une action morale, soit bonne, soit mauvaise.

De cette exposition de tous les faits essentiels qui constituent les divers modes de détermination de l'activité humaine, il résulte qu'on ne peut chercher la règle de la vie que dans les mouvements de sensibilité, dans les calculs de l'intérêt ou dans l'idée rationnelle du bien absolu. Ces trois opinions possibles correspondent, avec une justesse remarquable, aux trois types de caractères humains, que l'expérience de la société fait aisément reconnaître et dont les combinaisons diverses forment ces nuances infinies que la plus subtile analyse parviendrait difficilement à épuiser. Je veux parler du caractère passionné, du caractère égoïste, et de cet autre caractère dont la perfection constitue l'homme de bien. L'histoire de la philosophie vient confirmer à son tour l'observation de la vie sociale, et toutes deux servent de contre-épreuve à l'analyse psychologique. Les génies les plus divers, à toutes les époques, ont cherché la loi des actions humaines, et il n'y a pas moins de systèmes de morale que de sys-

tèmes de métaphysique. Et toutefois, cette variété, en apparence inépuisable, de doctrines morales, se ramène d'elle-même aux trois types que nous avons indiqués. Au milieu de mille différences, Démocrite, Épicure, Hobbes, Helvétius, se répondent à travers les âges. Il semble aussi que nous entendions Platon et Zénon, Malebranche et Clarke, Leibnitz et Kant protester d'une seule voix contre la morale de l'intérêt au nom de l'ordre et du bien. D'un autre côté, la morale du sentiment a ses partisans, comme celle de l'égoïsme et celle du devoir. Hutcheson, Adam Smith, David Hume, essayent de se frayer une route entre les calculs dégradants de l'intérêt personnel et les prescriptions sévères de la raison; ils croient trouver dans le sentiment la base d'une morale solide, pure tout ensemble et compatible avec la faiblesse humaine.

Nous croyons être en mesure d'apprécier maintenant la valeur relative de ces divers systèmes. Mais avant d'exposer et d'établir celui des trois que nous croyons être le véritable, examinons, à la lumière de l'analyse de la conscience, la morale du sentiment et celle de l'intérêt, afin de mettre à nu leur égale insuffisance.

III

RÉFUTATION DE LA MORALE DU SENTIMENT.

Il y a deux manières de réfuter la morale du sentiment. On peut s'attacher spécialement à son principe et démontrer d'une manière générale que la nature même du sentiment le rend incapable de donner des règles à l'activité humaine, de servir de base à nos devoirs et à nos droits. On peut aussi examiner à l'aide de l'histoire les différentes formes qu'a revêtues la morale du sentiment, la poursuivre dans chacune d'elles, faire éclater les contradictions où sont tombés, depuis l'école de Cyrène jusqu'à celle de Condillac, tous les philosophes qui ont cherché dans la sensibilité physique ou morale de l'homme la loi de sa destinée. Nous n'épargnerons à la morale du sentiment aucune de ces deux épreuves, où on la verra également succomber.

Raisonnons d'abord d'une manière générale et considérons la sensibilité en elle-même. Il est clair que tout système de morale est assujetti à une triple condition : il doit déterminer le mobile légitime, la véritable fin et la règle universelle de qualification des actions humaines. Or le caractère moral d'une action, son mobile et sa fin étant trois choses étroitement unies, la solution de chacune de ces questions implique celle des deux autres. Si l'une d'elles est fausse, elle entraîne avec soi tout le reste.

Cela posé, cherchons quel peut être, par exemple, dans un système de morale fondé sur la sensibilité, la règle de qualification des actions humaines.

Les diverses tendances de notre nature sensible nous inclinent à des actions diverses. Or, de deux choses l'une : ou toute action déterminée par une passion, par une tendance quelconques, est par là même bonne, ou il n'y a de bonnes que les actions accomplies sous l'influence de telle ou telle passion, de telle ou telle

tendance déterminée de notre nature. Examinons successivement ces deux cas.

Il est de fait que nos passions livrées à elles-mêmes sont dans une lutte et une contradiction perpétuelles. Déclarer que toutes sont également légitimes, c'est placer l'homme dans l'impossibilité absolue de se déterminer, c'est lui dire de se laisser entraîner aveuglément par l'impulsion la plus forte, c'est-à-dire de livrer sa conduite au hasard, de renoncer à sa raison et à sa liberté, par conséquent, à toute moralité, en un mot, de se faire brute. Une pareille règle serait la suppression même de toute règle, une pareille morale, la négation absolue de toute morale.

Il faut donc qu'on nous fournisse quelque moyen de faire un choix entre les impulsions de nos passions contraires. C'est ici la seconde alternative du dilemme, dans laquelle on détermine le caractère moral d'une action par son rapport avec telle ou telle tendance, telle ou telle passion, tel ou tel sentiment auquel on a subordonné tous les autres. Je dis d'abord que le choix de cette tendance, de ce sentiment, de cette passion sera parfaitement arbitraire, et par conséquent que le caractère de l'action le sera aussi. En effet, toute passion en soi est aussi légitime que toute autre passion quelconque. De quel droit assignerait-on à tel ou tel élément de la sensibilité une dignité, une perfection, une autorité supérieures? Chacune de nos passions est fille de la nature; chacune a son objet, chacune y aspire invinciblement et uniquement. Consultez pour ainsi dire les diverses tendances de la sensibilité; il n'en est pas une qui ne se préfère à toutes les autres, qui n'estime son objet meilleur et plus aimable que celui des passions voisines. On ne pourrait donc établir entre toutes ces tendances diverses une hiérarchie de perfection et de dignité qu'en considérant de l'œil de la raison la nature de leurs divers objets, le degré plus ou moins élevé où se trouvent ces objets dans l'ordre de la perfection et du bien; mais évidemment, on sortirait ainsi de l'hypothèse en question, on subordonnerait la sensibilité à un principe étranger et supérieur, ce qui est précisément le système contraire à celui que nous discutons en ce moment.

Voilà une première difficulté insoluble : la morale du sentiment ne peut fournir qu'une règle de qualification arbitraire. De plus, cette règle sera nécessairement dépourvue de toute fixité, de toute universalité. C'est, en effet, le propre caractère du sentiment d'être variable, relatif, individuel ; or, comment un principe variable fournirait-il une règle fixe ? un principe individuel et relatif, une règle universelle et absolue ? La sensibilité sans doute a des lois ; mais en elle-même elle dépend des temps, des lieux, des sexes, des tempéraments et de mille circonstances essentiellement variables. La passion qui domine en moi est presque étrangère à une foule de mes semblables ; le climat développe certaines tendances de la nature humaine pour en affaiblir et en étouffer d'autres. Dans le même homme, une même passion traverse en un instant mille alternatives d'énergie et de faiblesse, à mesure que les circonstances extérieures varient. Ces vérités sont aujourd'hui bien connues. La philosophie de la sensation ou du sentiment est condamnée dès longtemps par son principe même, à ne pouvoir rien fonder d'universel et d'absolu, pas plus en morale qu'en métaphysique. Elle ne saurait donc expliquer, sans les altérer ou les détruire, les idées de devoir et de droit, de bien et de mal, de mérite et de démérite, que la conscience du genre humain marque de ce caractère simple et éternel qui n'appartient qu'à la raison.

A la rigueur, on pourrait se dispenser d'examiner en détail les différents systèmes qui ont été imaginés par les philosophes pour tirer de la sensibilité humaine ce que visiblement elle ne contient pas ; on pourrait dire à ces moralistes : Vous tentez l'impossible, car vous posez un problème dont les données sont contradictoires. Vous voulez, en effet, résoudre par le sentiment ces questions : quel est le mobile régulateur de l'activité ? quelle en est la fin légitime ? Or l'idée de règle, l'idée de loi renferment un principe d'unité et d'universalité que la sensibilité ne peut fournir sans cesser d'être elle-même.

Jetons toutefois un coup d'œil attentif sur les formes diverses qu'a revêtues la morale du sentiment, et cherchons dans l'his-

toire la confirmation des résultats que vient de nous fournir l'analyse de la conscience.

Nous remarquerons d'abord que tous les grands systèmes de morale fondés sur la sensibilité ont adopté l'une ou l'autre des deux alternatives que nous posions tout à l'heure. Ou bien, comme Aristippe et l'école de Cyrène, on a proclamé la légitimité de toutes les passions, toutes étaient également capables de nous procurer, par leur satisfaction immédiate, le plaisir, bien suprême de notre nature; ou, comme les systèmes plus savants qui se sont produits dans les temps modernes, on a essayé d'établir entre les instincts de la sensibilité une hiérarchie, de les soumettre à un instinct dominant et supérieur. Adam Smith a choisi la sympathie ; d'autres philosophes, pour ôter ou pour éluder la difficulté d'un choix arbitraire, ont imaginé un instinct particulier, n'ayant par lui-même aucun objet propre, mais dont la fonction est de diriger les autres. Ils ont appelé cet instinct *sens moral.* Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Hume, ont professé également cette doctrine, à laquelle chacun d'eux a imprimé le caractère particulier de son génie. En Allemagne, Jacobi, et Rousseau en France, sans adopter une opinion parfaitement précise, ont visiblement incliné au système du sens moral.

Ne pouvant exposer ici tous ces systèmes, nous leur donnerons pour ainsi dire un commun interprète, et nous choisirons Adam Smith comme le plus ingénieux et le plus profond peut-être de tous les moralistes de cette famille.

Le système d'Adam Smith a pour base une analyse complète des phénomènes de la sympathie et de l'antipathie.

On peut définir en général la sympathie : une tendance naturelle qui nous porte à nous mettre en harmonie d'impressions avec nos semblables et généralement avec tous les êtres sensibles. « Quand nous sommes en présence d'un homme qui éprouve visiblement un certain sentiment ou une certaine passion, notre nature, sans l'intervention ni de notre raison, ni de notre volonté, tend à reproduire en elle ce sentiment ou cette

passion ; en d'autres termes, notre nature tend à se placer dans la même disposition sensible où cet homme se montre à nous. Ce phénomène obscur, dans certains cas, est parfaitement clair dans d'autres ; en présence d'une mère dont la figure exprime une profonde bienveillance pour l'enfant qu'elle tient sur ses genoux, il n'y a pas un spectateur qui ne sente naître en lui un commencement de disposition semblable ; dans une multitude de circonstances qu'il est tout à fait inutile de citer, cette observation peut être faite. Il y a plus : cette inclination de notre âme à se placer dans la disposition sensible où nous voyons un autre individu humain, nous l'éprouverons alors même qu'il s'agit d'êtres d'une autre espèce, pourvu qu'ils aient avec nous quelques rapports et soient à quelque degré animés. Ainsi, nous ne saurions voir un animal exprimer une certaine situation intérieure, un chien, par exemple, souffrir une vive douleur, sans que notre âme se mette, jusqu'à un certain point, dans la même disposition ; la gaieté et la vivacité d'un oiseau qui saute de branche en branche en chantant semblent imprimer à notre nature une disposition à se réjouir et à se mouvoir, et cet instinct se montre alors même que l'objet nous répugne. A la vue d'un serpent qui court en décrivant une ligne onduleuse sur le sable, un commencement de disposition à imiter ce mouvement se fait sentir en nous. En général, toutes les fois qu'un phénomène sensible dont nous sommes capables se produit dans une nature quelconque et principalement dans une nature semblable à la nôtre, il y a dans la nôtre une inclination à imiter et à reproduire ce phénomène. Cette propriété de la nature humaine est la sympathie[1]. »

Adam Smith se complaît à décrire la sympathie dans ses formes les plus intéressantes, les plus curieuses :

« Voyons-nous, dit-il, une personne sur le point de recevoir un coup sur un bras ou sur une jambe, nous ne manquons pas de retirer l'un ou l'autre ; le coup est-il donné, nous le ressentons dans le même endroit et presque aussi vivement que celui

1. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, XVI[e] leçon.

qui l'a reçu. Ceux qui voient danser un bateleur sur une corde lâche, imitent tous ses mouvements, et balancent eux-mêmes leur corps de même que s'ils voltigeaient. Les personnes qui ont les fibres délicates, et qui sont d'un tempérament faible, assurent qu'en voyant les plaies et les ulcères des mendiants qu'ils rencontrent dans les rues, ils sentent une douleur et une démangeaison dans les mêmes parties de leur corps. L'horreur que leur inspire la misère de ces malheureux affecte ces parties plutôt que d'autres, et cette horreur naît en eux de l'idée qu'ils se forment des souffrances qu'ils endureraient eux-mêmes, s'ils étaient effectivement à leur place et si cette partie de leur corps était réellement affectée. Cette idée est assez forte, vu la faiblesse de leur constitution, pour produire la douleur ou la démangeaison dont ils se plaignent. Les personnes les plus robustes ont observé plusieurs fois qu'en voyant un homme qui a mal aux yeux, ils y sentent pareillement du mal, ce qui provient de la même cause, cet organe dans les hommes les mieux constitués étant infiniment plus délicat qu'aucune autre partie de l'homme le plus faible.

« Nous sympathisons même avec les morts, et sans faire attention à ce qu'il y a d'important dans leur situation, à cet avenir formidable qui les attend, nous ne sommes affectés que par les circonstances qui frappent nos sens, mais qui ne peuvent influer sur leur bonheur. Nous pensons qu'on est malheureux d'être privé de la lumière du soleil, de la vie et du commerce des hommes, d'être enfermé dans un tombeau pour servir de pâture à la corruption et aux reptiles, d'être entièrement oublié dans le monde, de n'avoir plus de part à l'amitié ni au souvenir de nos parents et de nos plus chers amis. Nous croyons ne pouvoir trop nous intéresser pour ceux qui ont subi une calamité aussi effrayante, ni témoigner trop de compassion à des gens que tout le monde est sur le point d'oublier; et par les vains honneurs que nous rendons à leur mémoire, nous tâchons, malheureusement pour nous, de perpétuer par le secours de l'art le triste souvenir de leur malheur. Ce qui nous paraît encore augmenter leur calamité est que leur compassion ne peut servir à les consoler, que tout ce que nous faisons leur est inutile, et que ce qui adoucit les

autres chagrins, les regrets, l'amour et les pleurs de leurs amis, ne servent qu'à aigrir le sentiment que nous avons de leur misère et sont entièrement infructueux pour eux. Toutes ces circonstances ne font sûrement rien au bonheur du mort, et l'idée que nous en avons ne saurait troubler leur repos. L'idée de cette affreuse et éternelle mélancolie que notre imagination attache naturellement à leur état, naît de ce qu'au changement qu'ils ont souffert nous joignons le sentiment intérieur que nous en avons, nous mettant nous-mêmes à leur place, et logeant pour ainsi dire nos âmes toutes vivantes dans leurs corps inanimés[1]. »

Adam Smith, après avoir reconnu et décrit, on voit avec quelle finesse et quelle pénétration, le phénomène de la sympathie, porte dans la découverte de ses lois la même analyse exacte et déliée, puis il s'efforce d'en déduire une explication complète de toutes les notions morales et des principes mêmes sur lesquels reposent tous nos devoirs. Voici le fond de cette remarquable théorie, réduite à ses éléments les plus essentiels.

Toute action a pour mobile un sentiment de l'âme, et elle est appréciée non en elle-même, mais par le sentiment qui l'a inspirée. Or celui qui est témoin de l'action sympathise à tel ou tel degré ou ne sympathise pas avec le sentiment d'où elle dérive, et il juge l'action bonne ou mauvaise en conséquence. Voilà l'idée du bien et du mal.

Quand l'action a pour origine un sentiment bienveillant, elle excite la gratitude de celui qui en est l'objet. Le témoin de l'action, sympathisant avec cette gratitude, désire du bien à l'agent moral et, par suite, l'en juge digne. Voilà l'idée de mérite. Celle de démérite s'explique d'une manière analogue.

Jusqu'à présent, Adam Smith n'a donné que le moyen de qualifier les actions d'autrui. Mais il remarque que pour qualifier ses propres actions, il suffit de se mettre à la place d'un spectateur impartial, ce qui est toujours possible, à son avis.

Le remords et la satisfaction morale s'expliquent dans cette

1. Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, part. I, sect. I.

théorie par la tristesse et la joie que nous ressentons naturellement, quand nous nous savons en harmonie ou en désaccord de sentiment avec nos semblables. C'est là une loi générale de la sympathie qu'Adam Smith a souvent décrite, et il s'en sert d'une manière assurément très-ingénieuse pour expliquer le remords et la satisfaction morale. Celui qui agit mal, c'est celui qui obéit à des sentiments avec lesquels les autres hommes ne peuvent sympathiser; il se sent donc en rapport d'antipathie avec ses semblables, et il souffre. Au contraire, celui qui fait le bien, c'est-à-dire celui qui soumet sa conduite à l'empire de cet ordre de sentiments dont la nature est d'exciter une sympathie universelle, celui-là sent son âme en harmonie avec celle de ses semblables, et il éprouve le plus pur et le plus délicieux de tous les plaisirs.

Précisons maintenant la réponse d'Adam Smith à ces questions essentielles qu'on a le droit d'adresser à quiconque fait un système de morale : Quel est le principe de qualification des actions humaines? C'est le degré d'émotion sympathique ou antipathique d'un spectateur impartial. Quel est le mobile légitime de l'activité? C'est l'amour de la sympathie avec la haine de l'antipathie, amour et haine qui sont du reste parfaitement désintéressés. Ce mobile engendre, suivant Adam Smith, quatre vertus distinctes dont l'ensemble constitue la perfection de la vertu. Deux de ces vertus, l'une positive, l'autre négative, se rapportent à la manifestation de nos sentiments : ce sont l'empire de soi et la bienveillance; les deux autres, dont l'une encore est positive, et l'autre négative, se rapportent à l'action même et à la conduite; ce sont la justice et la bienfaisance.

L'effort par lequel nous retenons dans le degré où elle est convenable, la manifestation de chacune de nos affections constitue l'empire de soi, source de toutes les vertus respectables. L'effort par lequel, au contraire, nous élevons notre émotion sympathique pour la rapprocher autant que possible de l'affection originale d'autrui, constitue la bienveillance, principe de toutes les vertus aimables. Ces deux vertus ont la même fin, qui est l'harmonie des affections. En diminuant par la première, la vivacité

de nos affections originales, en exaltant par la seconde celle de nos affections sympathiques, nous aspirons au même résultat, qui est de mettre notre sensibilité à l'unisson de celles de nos semblables; dans les deux cas, nous allons au-devant de leur émotion, et dans le rapprochement auquel leur sensibilité aspire comme la nôtre, nous leur épargnons, si je puis parler ainsi, la moitié du chemin. Empire sur soi et bienveillance, telles sont donc les deux vertus par la pratique desquelles, dans notre double rôle de spectateur et d'agent, nous imprimons à nos affections et à nos actes le caractère de la convenance et réalisons entre nos semblables et nous la plus haute harmonie de sentiments.

A la seconde qualité morale d'une affection, le mérite, se rattachent également deux vertus, la bienfaisance et la justice. La répression de toutes les affections qui tendent au mal des autres, le ressentiment légitime excepté, constitue la justice; le développement de toutes les affections qui tendent au bien des autres constitue la bienfaisance. La bienfaisance est le principe de toutes les vertus méritantes, la justice est celui de toutes les vertus estimables; car la justice ayant pour unique effet d'empêcher le mal, n'engendre aucun mérite, tandis que la bienfaisance, produisant le bien, nous rend l'objet propre de la gratitude et par conséquent nous fait mériter.

Si l'on demande enfin à Adam Smith quelle est la fin de la vie humaine, il répond que c'est pour chacun de se mettre le plus possible en rapport sympathique avec le plus grand nombre de ses semblables, et qu'en général, c'est la réalisation progressive de la sympathie universelle, idéal de l'humanité. Cet idéal est en même temps celui du bonheur suprême et de la suprême beauté.

Tels sont les traits les plus généraux du système d'Adam Smith. Nous allons maintenant l'apprécier et apprécier en lui la morale du sentiment dont il est sans contredit l'expression la plus forte et la plus parfaite :

1° Je dis en premier lieu qu'Adam Smith altère et défigure, au lieu de les expliquer, toutes les notions morales, les notions

de bien et de mal, de mérite et de démérite, de remords et de satisfaction, de désintéressement et de sacrifice; la notion du bien et du mal, car chacun sait que pour juger avec sûreté une action morale, il faut étouffer ses sympathies ou ses antipathies, au lieu de les prendre pour mesure; la notion de mérite et de démérite, car beaucoup d'actions moralement bonnes ou mauvaises sont de nature à ne pas exciter de gratitude ou de ressentiment; de désintéressement et de sacrifice, parce que la sympathie, si elle est purement instinctive, exclut toute idée de réflexion, et si elle est raisonnée, ne peut manquer d'être égoïste; enfin, les idées de remords et de satisfaction morale, puisqu'en mille rencontres, nous nous applaudissons d'avoir accompli une action qui nous attire les plus violentes antipathies, tandis qu'au contraire, il nous arrive, au milieu des applaudissements de l'opinion publique, de ne pouvoir nous satisfaire nous-mêmes.

Ce qui explique les erreurs du système de la sympathie, c'est que les jugements que porte la raison sur la moralité des actes, sont accompagnés de certains phénomènes sensibles qui, ayant exclusivement frappé l'attention d'Adam Smith, l'ont détournée de tout le reste. Ainsi, il est très-vrai que lorsqu'une action a été jugée moralement bonne par la raison, notre sensibilité s'éveille et sympathise avec l'auteur de l'action. Dans le cas contraire, elle éprouve et manifeste de la répugnance, et suivant que sont excitées des émotions sympathiques ou antipathiques, elle jouit ou elle souffre. Voilà des phénomènes d'une certitude incontestable; mais loin d'être le principe des qualifications morales, ils en sont une suite et une conséquence.

2° Je dis en second lieu que la règle fournie par le système d'Adam Smith, pour apprécier les actions humaines, est une règle équivoque, une règle arbitraire, une règle dépourvue de toute fixité et de toute généralité. Cette règle est équivoque. Qu'est-ce, en effet, dans un pareil système, qu'un spectateur impartial? De quelle impartialité s'agit-il ici? Est-ce d'une impartialité de raison? mais alors, c'est la raison qui juge, ce n'est plus la sympathie. Est-ce d'une impartialité de jugement? mais cela ne peut se comprendre. La passion est essentiellement par-

tiale. Un homme est impartial, quand il juge sans passion, c'est-à-dire quand il juge avec sa raison et non avec ses sentiments. Pourquoi un ennemi est-il un juge partial? c'est qu'il ne juge pas de sang-froid. A quelle condition un ami serait-il impartial pour un ami? à condition de faire taire son cœur. Ainsi donc, l'idée de prendre pour règle d'une action l'émotion sympathique d'un spectateur impartial, ou n'a pas de sens précis, ou renferme une insoluble contradiction.

La règle d'Adam Smith est en outre parfaitement arbitraire. Qu'est-ce en effet que l'instinct sympathique? est-ce tout l'instinct? Non, c'est un certain instinct entre un grand nombre qui sont en nous. Ce sont donc les impulsions d'un certain instinct que le système érige en lois de la morale. Mais qu'a donc de merveilleux cet instinct, qui communique à ses impulsions le caractère de loi, et toute l'autorité, toute la suprématie qui s'attache à ce caractère.

« J'interroge le livre de Smith, et le livre de Smith ne me répond pas. Je cherche dans la nature humaine, et la nature humaine ne m'explique pas ce merveilleux privilége. Que j'aie l'instinct de sympathie, je le reconnais; que cet instinct de sympathie se développe selon certaines lois, j'en tombe d'accord; qu'il agisse enfin comme mobile sur ma volonté, je ne le nie pas; mais j'ai une foule d'autres instincts, j'ai des instincts purement personnels; j'ai l'instinct d'aimer, j'ai l'instinct d'imiter, j'ai l'instinct de connaître, j'ai l'instinct d'agir, et tous ces instincts sont des phénomènes de même nature. Où donc est le droit de la sympathie, où donc est son titre? Comment ses impulsions deviennent-elles des règles au nom desquelles doivent être jugées, approuvées, condamnées, les impulsions de tous les autres instincts, et non-seulement les impulsions des autres instincts, mais les actes de toutes les autres facultés de notre nature, et ceux-là même de l'intelligence et de la raison? Et si on ne peut expliquer cet occulte privilége, je demande si tout au moins on le sent, si la conscience en témoigne, si ces règles de la sympathie nous imposent, et si, sans savoir pourquoi elles nous obligent, nous savons du moins qu'elles le font. »

La règle d'Adam Smith est donc parfaitement arbitraire; il est tout aussi aisé de la convaincre d'être absolument dépourvue de toute fixité et de toute universalité.

Je me suppose en présence d'un grand nombre de personnes de tout âge, de tout sexe, de toutes professions, et, pour remplir autant que possible la condition d'impartialité voulue par Smith, je suppose de plus qu'aucune de ces personnes ne me connaisse, qu'il n'y ait entre elles et moi aucun lien d'amitié ni d'intérêt, en un mot, aucun rapport d'aucune espèce; admettez que j'éprouve devant tous ces spectateurs une certaine émotion? Je dis que toutes ces sensibilités vont sympathiser avec mon émotion à des degrés essentiellement différents. N'est-il pas évident, en effet, que les sensibilités vives la partageront vivement, et les sensibilités froides, froidement; que telle personne préoccupée ne ressentira rien, tandis que telle autre qui se rendra attentive, pourra être profondément touchée; qu'entre l'émotion des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux, de l'homme du monde et du paysan, du marchand et du soldat, de l'homme qui aura l'humeur triste et de celui qui l'aura joyeuse, il y aura infailliblement des différences très-grandes; en un mot, qu'une foule de circonstances, dont le nombre est aussi impossible à fixer que l'influence à calculer modifieront à des degrés infinis la sympathie qu'excitera mon affection? De tant de sympathies, laquelle sera ma règle, laquelle choisirai-je, pour décider de la convenance de mon émotion? Sera-ce la vôtre, ou celle de votre voisin, ou celle d'une troisième personne? où faudra-t-il que je cherche la moyenne de ces sympathies? Mais pourquoi la moyenne, et comment la trouverai-je entre tant de quantités que je ne puis connaître ni apprécier? Et si je ne la trouve pas, que faudra-t-il que je pense de mon émotion, comment saurai-je, dans l'hypothèse de Smith, si elle est ou si elle n'est pas convenante?

Mais changeons les rôles; à mon tour je me fais spectateur; à mon tour, je me mets en présence de l'émotion d'une autre personne. Ce matin, je l'aurais partagée à un certain degré; ce soir, je la partagerai à un autre; si je suis à jeun, me voilà froid; si

j'ai bien dîné, me voilà tendre : si je rêve philosophie ou affaires, je demeure insensible ; si je suis d'humeur à laisser mon imagination s'exalter, ma sympathie s'anime, je suis profondément ému, je verse des larmes. Entre toutes ces sympathies, laquelle choisirai-je ? Jugerai-je de la convenance des affections, d'après ma sympathie du matin ou d'après ma sympathie du soir, d'après ma sympathie affamée ou d'après ma sympathie rassasiée, d'après ma sympathie excitée par l'imagination, ou d'après ma sympathie préoccupée ou affairée ? Et quand j'aurais choisi, l'âge, la maladie, mille circonstances, viendraient changer ma règle et me replonger dans l'incertitude. Et si moi, spectateur unique, et qui ai une conscience précise de ce que j'éprouve, je suis embarrassé, pour juger les autres, de trouver dans mon impartiale sympathie le règle que je cherche, comment voudriez-vous que je ne fusse pas, quand il me faut, pour me juger moi-même, la tirer de la diversité infinie des sympathies impartiales de la société qui m'entoure, et non-seulement de la société qui m'entoure, mais, comme Smith l'exige, de l'humanité tout entière ? Comment veut-on que je me mette à la place des hommes de tous les lieux et de tous les temps, et que, tirant une moyenne entre tant de qualités, non-seulement diverses, mais mobiles, et que, de plus, il est impossible que je connaisse, j'arrive par là à la règle dont j'ai besoin pour apprécier mes sentiments et mes actions ? Assurément, mettre de telles conditions la possession d'une règle de jugement et de conduite, c'est faire de la moralité une chose absolument impossible[1].

Il semble qu'Adam Smith ait senti lui-même toutes les difficultés de son système. Il a la bonne foi de convenir qu'en certains cas, sa règle est inapplicable, et que la sympathie de son semblable serait alors mauvaise conseillère ; mais s'il en est ainsi, que devient sa règle d'appréciation ? Smith a cru se tirer de ce pas difficile par l'idée d'un spectateur intime, qui n'est ni telle personne, ni telle autre, mais pour ainsi dire un autre moi-même, un moi impartial et infaillible détaché du moi passionné

1. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, leçon XVII.

qui délibère et qui agit; ou pour mieux dire, ce spectateur invisible n'est ni moi, ni aucun autre homme; c'est l'humanité tout entière, c'est Dieu même, prononçant au sein de ma conscience ses infaillibles arrêts.

Évidemment, Adam Smith reconnaît ici implicitement qu'il existe une règle supérieure à la sympathie. « Le spectateur abstrait n'est autre chose que notre raison, jugeant au nom de l'ordre et de la nature immuable des choses les aveugles et passagères décisions des hommes. C'est la réalité de cette faculté supérieure qui tourmente Smith dans l'exposition de son système; et cette faculté qui juge également nos actions et celles des autres, qui casse également les décisions de la sympathie de nos semblables sur nous et celles de la nôtre sur eux, si Adam Smith l'a figurée sous l'image d'un spectateur abstrait, c'est que de tous les symboles par lesquels la conscience puisse être représentée, c'était celui qui s'accommodait le mieux avec son hypothèse fondamentale que nous ne pouvons juger nos propres actions que par le détour des sentiments d'autrui. Au lieu de dire la *conscience* ou la *raison*, il a dit le *spectateur abstrait;* et il a pu croire, dans la préoccupation de son système, que c'était en nous figurant les sentiments de cet être chimérique sur nos actions que nous parvenions à les juger; et il n'a pas vu qu'il ruinait ainsi sa prétention qu'un homme seul dans une île ne pourrait juger de la moralité de ses actes; car il n'y a point d'île si déserte où je ne retrouvasse le spectateur abstrait, et où, grâce à sa compagnie, je ne pusse juger et de mes sentiments, et de ma conduite, et de moi-même.»

Cet appel désespéré qu'Adam Smith a été contraint de faire à la raison, dans l'impuissance absolue où il s'est vu lui-même de tirer de la sympathie une règle vraiment infaillible et universelle, marque parfaitement le défaut capital de sa morale, comme aussi la commune faiblesse de tous les systèmes fondés sur la sensibilité. Platon, il y a deux mille ans, accablait déjà la morale du sentiment sous le poids de ses conséquences, quand il démontrait dans le *Théétète* que la sensation est aussi incapable de donner des règles à la vie que des principes à la science.

IV

RÉFUTATION DE LA MORALE DE L'INTÉRÊT.

Nous avons reconnu que chaque fois qu'une tendance naturelle de l'âme est satisfaite ou contrariée, il y a pour l'âme plaisir ou douleur. L'amour de soi est cette loi de la sensibilité en vertu de laquelle elle se porte instinctivement vers un objet ou s'en éloigne, suivant qu'il doit faire naître dans l'âme la douleur ou le plaisir. L'amour de soi, tout en restant un principe primitif et inné, est donc postérieur dans son développement aux autres tendances de la nature humaine.

Tant que l'amour de soi se manifeste aveuglément et spontanément, il a le même caractère que les autres instincts de la sensibilité ; mais quand il est réglé par l'expérience et la raison, il constitue un principe d'action d'une nature particulière. C'est l'égoïsme ou l'intérêt, ou, comme on dit encore, l'intérêt bien entendu. Le but suprême de l'égoïsme est de procurer à l'amour de soi la plus grande satisfaction possible, c'est-à-dire d'arriver à la plus grande somme de bien-être qu'il ait été donné à chaque homme d'atteindre.

Le principe égoïste se rencontre dans la conduite humaine sous des formes très-variées. Certains hommes rapportent ouvertement toutes leurs actions à leur intérêt propre, à leur moi, et y sacrifient sans pudeur tout le reste. D'autres, soit illusion soit hypocrisie, ne semblent occupés que du bonheur d'autrui ; mais en secret, ils ne recherchent que leur propre bien-être dont celui d'autrui est la condition. D'autres égoïstes font de la vertu un moyen de bonheur ; ils accomplissent strictement tous les devoirs que la morale impose, mais avec ce seul but, en s'abstenant du mal, de se soustraire à la rigueur des lois, au juge-

ment de l'opinion publique, au tourment d'une mauvaise conscience; ces hommes finissent par se persuader qu'ils sont vertueux, oubliant que la vertu cesse d'être elle-même quand elle devient un moyen au lieu d'être un but. Il est une autre classe bien connue d'égoïstes, ce sont ceux qui sont particulièrement sensibles à la crainte des peines terribles dont Dieu menace les coupables après cette vie. Cette crainte en elle-même est très-naturelle assurément et très-légitime ; mais quand elle devient le mobile fondamental de la conduite, elle constitue une espèce d'égoïsme qui ne diffère des autres que parce qu'il est plus inconséquent. Car la justice de Dieu pour un parfait égoïste devrait être un mot vide de sens. Pour épuiser cette analyse rapide des formes variées sous lesquelles se déguise l'égoïsme, nous signalerons une variété vraiment curieuse de l'espèce ; ce sont ces hommes qui, accoutumés par leur naissance, par leur goût ou par leurs habitudes à sentir et à étudier le beau, subordonnent presque toute leur conduite au désir calculé d'en goûter les jouissances. Toute action vile ou brutale rebute ces natures choisies ; mais le vice élégant, le crime entouré d'une apparence de grandeur peut aisément les séduire et les entraîner.

Il est aisé de reconnaître que le principe d'action de ces différentes classes d'égoïstes est au fond le même, savoir: l'intérêt personnel. Nous rencontrons ici une confusion très-grave qu'il est de la dernière importance de dissiper. Les partisans de la morale de l'intérêt, embarrassés des conséquences nécessaires de leur système, sont presque inévitablement conduits, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent, à substituer à leur véritable principe, qui est l'intérêt personnel, un principe tout différent, et qui n'a de commun avec l'autre que le nom, c'est l'intérêt général. Rien de plus respectable en effet et en un sens de plus sacré que le bonheur des hommes, que l'utilité commune, que les intérêts généraux de la société; rien de plus spécieux par conséquent et de plus raisonnable que de proposer un tel but à l'activité humaine ; mais il faut ici s'entendre avec une extrême précision. Je demande si l'intérêt général doit être recherché pour lui-même, abstraction faite de l'intérêt particulier, et même

sous la condition de sacrifier l'intérêt particulier, quand cela est nécessaire? Dans ce cas, il est évident que l'agent moral ne cherche point son bien-être, et n'obéit point au principe de l'amour de soi; il cède à un motif plus élevé; il se propose un but plus noble, il cesse d'être égoïste, il cesse, en un mot, de suivre la morale de l'intérêt. Si, au contraire, l'utilité commune est un moyen et non une fin, quand elle est recherchée comme une condition plus ou moins éloignée du bien-être propre, il est évident alors que l'intérêt personnel est ici le véritable but de la conduite, que l'amour de soi en est le véritable conseiller; il n'est pas moins évident que si une opposition réelle ou apparente se présente entre le bien-être individuel et l'intérêt général, celui-ci sera inévitablement sacrifié. C'est donc un point parfaitement établi qu'il est de l'essence de la morale de l'intérêt de proposer pour but à l'activité humaine, quels que soient d'ailleurs les moyens que l'on préfère pour y atteindre, l'intérêt propre, le bien-être individuel, la plus grande satisfaction possible de l'amour de soi, l'acquisition pour chacun de la plus grande somme de plaisir possible, toutes expressions analogues qui marquent la morale de l'intérêt d'un caractère indélébile d'individualité.

Il y a deux manières également efficaces de réfuter un pareil système: si on l'envisage en lui-même, on peut faire voir qu'il mutile et altère la nature humaine; si on le considère dans ses conséquences, on peut montrer qu'il conduit nécessairement à des résultats désavoués par la conscience et le sens commun, et même à des résultats contradictoires.

Dans l'analyse que nous avons faite des différents modes de déterminations humaines, nous sommes arrivés à ce résultat que l'homme se détermine de trois manières différentes, ou, en d'autres termes, qu'il peut être conduit à agir par trois espèces de motifs. Nous avons distingué ces trois motifs, et montré comment chacun d'eux constitue un mode précis et distinct de détermination. Or, de ces trois modes réels de détermination que l'observation constate dans l'âme humaine, la morale de l'intérêt en méconnaît deux. Et d'abord, elle confond le motif égoïste

qu'elle accepte avec le motif passionné ou instinctif qui précède en nous son apparition et qui en est parfaitement distinct. En effet, les tendances primitives de notre nature n'ont pas la même fin que l'intérêt bien entendu ultérieurement conçu par la raison. La fin propre et dernière de chaque tendance instinctive de notre nature est l'objet même auquel elle aspire. Ainsi, par cela seul que je suis intelligent, le besoin de connaître se développe en moi, et ce besoin me pousse à connaître, sans qu'il soit nécessaire que ma raison ait calculé le résultat sensible de la connaissance et prévu que ce résultat doit être une sensation agréable? Cela est évident chez les enfants, qui certainement ne sont point curieux par calcul et quoique, dans une foule de cas, les hommes faits calculent, raisonnent, examinent avant d'agir, dans un plus grand nombre encore, ils cèdent immédiatement aux instincts qui les poussent, et recherchent les objets pour eux-mêmes, sans songer au plaisir qui suivra la possession. Pense-t-on que l'homme qui aime la vérité et qui la cherche, ne l'aime et ne la cherche que pour le plaisir qui suit la découverte, et que, quand il la poursuit, il ait d'avance calculé qu'à la suite de la vérité découverte, il éprouverait un certain bonheur, un certain plaisir? Rien au monde n'est plus éloigné de la vérité des faits. Dans la plupart des cas, nous tendons aux fins vers lesquelles nous poussent les instincts de notre nature pour ces fins elles-mêmes; dans notre pensée, dans nos intentions, ces fins sont le but même que nous poursuivons, le seul auquel nous songions, et le plaisir n'apparaît pas. Si cela est vrai dans l'homme fait, cela ne peut pas ne pas être dans l'enfant; et en effet, l'enfant ne calcule pas encore, ne prévoit pas encore les conséquences de ses actions; il est incapable de cette conception des suites sensibles d'un acte, indispensable cependant pour que le plaisir soit la fin dernière et par conséquent la raison déterminante de l'action. Il y a plus: c'est que si nous n'obéissions aux tendances de notre nature que par la considération du plaisir qui suivra leur satisfaction, il serait impossible que nous agissions jamais. En effet, nous ne pouvons savoir si la satisfaction des tendances de notre nature nous procurera du plaisir qu'après

les avoir satisfaites une première fois. Si donc la condition pour obéir à une tendance de notre nature était la conception du plaisir qui suivra cette satisfaction, jamais nous n'aurions cédé à une seule tendance de notre nature, et par conséquent jamais nous n'aurions agi.

Enfin, le plaisir, qui est la fin de l'égoïsme, implique des passions qui n'ont pas le plaisir pour fin. Car d'où vient le plaisir? de la satisfaction des tendances de notre nature : il faut donc que ces tendances existent préalablement pour que le plaisir soit possible. Nous n'éprouverions jamais le plaisir de la soif satisfaite, sans le besoin de la soif, qui a l'eau pour objet. L'égoïsme est l'amour de tous ces plaisirs qui suivent la satisfaction de ces diverses passions, et il est parfaitement distinct de chacune de ces passions qu'il présuppose et dont aucune n'a le plaisir pour objet.

Mais indépendamment de cette confusion, le système de l'intérêt en implique une autre bien plus grave et non moins évidente, c'est celle du motif moral et du motif égoïste. Car, s'il est parfaitement vrai et parfaitement évident que, dans une foule de cas, nous cédons immédiatement et sans calcul aux instincts primitifs de notre nature, il n'est pas moins vrai et il est encore plus évident que, dans beaucoup d'autres, nous obéissons à un motif qui n'est ni le pur instinct de notre nature, ni le calcul de notre plaisir, mais qui est la vue de notre devoir.

Ce motif du devoir agit plus ou moins chez les différents hommes, mais il n'en est pas un seul chez lequel il n'agisse quelquefois; et si l'on croit communément qu'il joue un assez médiocre rôle dans la conduite, c'est que ce motif est tellement en harmonie, soit avec les instincts de notre nature, soit avec le calcul de notre plus grand intérêt, qu'il est rare qu'il agisse seul et sans le concours des deux autres. Ordinairement, le motif moral agit de concert avec l'instinct et l'intérêt bien entendu ; et toutes les fois que cela arrive, ce qui se montre le plus dans la détermination, ce n'est pas le devoir, qui est une conception pure de notre raison, mais l'instinct, mais le calcul de notre intérêt, bien entendu : deux faits qui par leur nature sont beaucoup plus appa-

rents pour la conscience. Mais si nous voulons analyser nos résolutions les plus communes, les plus ordinaires, nous verrons que la vue de l'ordre, la considération de ce qui est bien en soi y joue un rôle qui, pour être peu remarqué, n'en est pas moins réel. Dans la plupart des circonstances, tout homme a honte d'agir d'une certaine façon, tout homme sent qu'il est beau d'agir d'une autre, et cette considération a beaucoup de poids dans les résolutions qui suivent. Il est vrai qu'avant de céder à cette considération, nous avons coutume d'examiner ce qui nous en arrivera. Mais comme, en général, le parti le plus honorable est en même temps le plus sûr, il arrive que, chez les hommes de bon sens, cet examen fortifie l'impulsion du devoir au lieu de l'affaiblir, et, dans le cas contraire, ce qui est honnête balance du moins ce qui est utile, et souvent en triomphe. Ne faisons pas l'homme meilleur qu'il n'est; ne prêtons pas à ses déterminations habituelles une pureté morale exagérée; dans beaucoup de cas, sans doute, il y a mélange; mais il ne faut pas non plus voir ce mélange dans un autre sens, et lui substituer la domination exclusive des motifs intéressés. Ce qui est vrai, c'est que, dans une foule de cas, le motif moral concourt dans nos déterminations, et que, dans quelques-uns, il en est le principe. Donc un philosophe qui, après avoir supprimé le mode de détermination instinctif ou passionné, supprime en outre le mode de détermination moral, est doublement infidèle à la réalité de la nature humaine. Et s'il la mutile ainsi doublement, comment, de données aussi fausses, pourrait-il tirer un système de morale qui ne fût pas profondément défectueux ?

Nous avons deux moyens de connaître les conséquences nécessaires du système de l'intérêt : la logique et l'histoire. Or il est à remarquer qu'en cette rencontre, la logique et l'histoire concourent au même résultat avec une étonnante conformité. Ces mêmes conséquences accablantes, que nous allons déduire, d'une manière générale et abstraite, du principe fondamental de la morale de l'intérêt, l'histoire nous fait voir que toutes les grandes écoles de morale égoïste y ont été inévitablement entraînées. Mais c'est surtout dans les temps modernes qu'un partisan cé-

lèbre du principe de l'intérêt, esprit d'une vigueur et d'une audace incomparables, a mis à nu toutes les misères de son propre système. Nous voulons parler de l'auteur du *De cive* et du *Leviathan*, de Hobbes. Il est impossible de donner à la morale de l'égoïsme un défenseur plus puissant et plus convaincu ; mais il est impossible aussi de lui en donner un qui, par la force même et la hardiesse de son génie, laisse moins d'illusion à ceux qui osent se faire ses disciples.

Cherchons donc d'abord les conséquences de la morale de l'intérêt, prise en soi ; nous les demanderons ensuite à Hobbes, son plus fidèle représentant.

Le principe de la morale de l'intérêt étant donné, il en résulte inévitablement les conséquences suivantes :

1° Une action ne pouvant être qualifiée que par son rapport au bien-être général, et ce bien-être étant éminemment variable, il s'ensuit que rien n'est en soi ni bien ni mal.

2° Le bien-être personnel étant l'unique mesure du droit, chacun a droit à tout ce qui lui fait plaisir.

3° Tout objet pouvant être agréable à tout individu, chacun a naturellement droit à tout ; d'où il résulte que personne n'a droit à rien. Car ainsi que l'a dit Bossuet, il n'y a pas de droit contre le droit, et un droit qui peut être détruit par un autre droit n'existe véritablement pas.

4° Il n'y a ni mérite, ni démérite, ni remords, ni satisfaction morale, ni désintéressement, ni sacrifice ; ces mots n'ont plus même de sens ; car quel mérite y a-t-il à chercher son bien-être ? quelle satisfaction morale à l'avoir trouvé ? Le désintéressement est une chose absurde et même criminelle ; car oublier son intérêt propre, c'est méconnaître le principe fondamental de la morale. Celui qui se sacrifie est au moins un fou. Un serment et un contrat deviennent des actes déraisonnables. On ne peut en effet s'engager légitimement à rien faire à l'avenir contre son intérêt personnel ; et il est inutile de s'engager d'avance à agir de la sorte. Supposez cependant que vous ayez formé un contrat ; le jour où ce contrat vous gêne, non-seulement il vous est permis de n'en tenir aucun compte, mais c'est rigoureusement votre

devoir de le briser. C'est votre devoir, dis-je, puisque c'est votre intérêt apparent ou réel; car peu importe que vous vous trompiez sur cela. Du moment où il vous semble, à tort ou à raison, dans la limite de votre prudence, qu'une action vous sera utile, vous devez la faire, au mépris de tout obstacle qui peut être écarté par vous.

5° Aucune prescription morale n'est obligatoire ; car chacun est juge en dernier ressort de la moralité de sa conduite, et nul ne peut légitimement blâmer les actions d'autrui, nul n'étant parfaitement dans le secret des désirs ou des caprices de la sensibilité d'autrui. Il suit de là rigoureusement que le crime et l'extravagance sont le droit naturel du genre humain.

6° Signalons une dernière conséquence capitale du système de l'intérêt : c'est qu'il détruit les bases de la société. La condition de l'existence d'une société régulière, c'est en effet l'existence de droits et de devoirs réciproques entre les citoyens, et l'on vient de voir qu'il n'y a ni droits ni devoirs pour le véritable égoïste. La force étant donc ici identifiée avec le droit, il faudra nécessairement, pour établir une société dès lors toute factice, recourir à l'un de ces deux moyens : ou bien, laisser le pouvoir flotter au hasard dans la lutte des forces individuelles, ou bien comprimer violemment les forces individuelles par une force supérieure qui elle-même demeure sans limite et sans contre-poids. On voit donc que, dans un pareil système, il n'y a pour la société de refuge contre l'anarchie que le despotisme.

Nous croyons que ces conséquences suffisent pour renverser la morale de l'intérêt. Toutes sont rigoureusement déduites du principe de cette morale. S'il restait quelque doute sur la légitimité de notre déduction, un simple exposé de la morale de Hobbes va le dissiper.

C'est un fait d'observation incontestable pour Hobbes que l'intérêt est le principe unique des actions humaines. Il ramène à ce mobile d'action les affections les plus désintéressées, les plus pures vertus. Ni la probité, ni la bienfaisance, ni la pitié, ni l'amour maternel lui-même, n'échappent à la rigueur arbitraire de son analyse. Il faut lire dans son *Traité de la nature*

humaine les définitions qu'il donne des sentiments et des vertus :

« L'*amour de la gloire*, dit-il, ce sentiment intérieur de complaisance, ce triomphe de l'esprit est une passion produite par l'imagination ou par la conception de notre propre pouvoir que nous jugeons supérieur au pouvoir de celui avec lequel nous disputons ou nous nous comparons. »

« Le *repentir* est une passion produite par l'opinion ou la connaissance qu'une action qu'on a faite n'est point propre à conduire au but qu'on se propose ; son effet est de faire quitter la route que l'on suivait, afin d'en prendre une autre qui conduise à la fin que l'on envisage. »

« La *pitié* est l'imagination ou la fiction d'un malheur futur pour nous-mêmes, produite par le sentiment du malheur d'un autre. »

« Il y a, poursuit Hobbes, une autre passion que l'on désigne sous le nom d'*amour*, mais que l'on doit plus proprement appeler *bienveillance* ou *charité*. Un homme ne peut pas avoir de plus grande preuve de son propre pouvoir que lorsqu'il se voit en état non-seulement d'accomplir ses propres désirs, mais encore d'assister les autres dans l'accomplissement des leurs[1]. »

Hobbes continue de la sorte à défigurer et à flétrir les plus nobles parties du cœur de l'homme. Or, ce n'est point là un trait particulier de sa doctrine. Tout système égoïste est condamné par son principe à mutiler, et, pour ainsi dire, à déshonorer la nature humaine. Aussi, parmi les moralistes qui ont adopté la doctrine de l'intérêt ou qui seulement y ont incliné, il n'en est pas un qui ne nous donne ce triste spectacle d'un esprit qui épuise sa force à retrancher à sa propre nature ce qui est le plus capable de l'élever et de l'ennoblir. C'est ainsi que La Rochefoucauld, qui est moins d'ailleurs un partisan systématique de la morale de l'intérêt qu'un observateur misanthrope des travers et des faiblesses du cœur humain, a déployé, dans son livre des *Maximes*, la finesse de l'esprit le plus pénétrant à trouver un levain d'é-

1. Hobbes, *De la nature humaine*, chap. IX.

goïsme au sein des plus héroïques vertus et à développer cette fausse et triste pensée qui résume très-bien sa doctrine : « Toutes les vertus se perdent dans l'amour-propre, comme les fleuves dans la mer[1]. »

Avec infiniment moins de grâce et d'esprit, mais dans des vues plus systématiques, un moraliste presque contemporain, qui valait du reste beaucoup mieux que son système, Volney, nous a donné dans sa *Loi naturelle* quelques définitions des sentiments et des vertus, qui rappellent celles de Hobbes :

— « D. Qu'est-ce que l'amour paternel ?

— « R. C'est le soin assidu que prennent les parents de faire contracter à leurs enfants l'habitude de toutes les actions utiles à eux et à la société[2]. »

— « D. En quoi la tendresse paternelle est-elle une vertu pour les parents ?

— « R. En ce que les parents qui élèvent leurs enfants dans ces habitudes se procurent pendant le cours de leur vie des jouissances et des secours qui se font sentir à chaque instant, et qu'ils assurent à leur vieillesse des appuis et des consolations contre les besoins et les calamités de tout genre qui assiégent cet âge. »

— « D. Qu'est-ce que l'amour filial ?

— « R. C'est de la part des enfants la pratique des actions utiles à eux et à leurs parents. »

— « D. La loi naturelle prescrit-elle la probité ?

— « R. Oui : car la probité n'est autre chose que le respect de ses propres droits dans ceux d'autrui, respect fondé sur un calcul prudent et bien combiné de nos intérêts comparés à ceux des autres[3]. »

Nous avons voulu montrer par ces citations que l'altération en quelque sorte monstrueuse du cœur humain qui se rencontre dans la doctrine de Hobbes n'est point un fait isolé, mais une condition générale imposée par la force même des choses aux partisans de la morale de l'intérêt.

1. La Rochefoucauld, *Maximes*, 115.
2. Volney, *La loi naturelle*, chap. x.
3. Id. *ib.*, chap. xii.

Son principe une fois posé, Hobbes en déduit les conséquences avec cette rigueur de logique, cette netteté et cette intrépidité d'analyse que bien peu de philosophes ont portées aussi loin que lui. Parmi ces conséquences, nous signalerons d'abord les quatre suivantes :

1° Toute action qui n'a pas de suites pour le bien-être est absolument indifférente.

2° La vie étant la condition essentielle du bien-être, la conservation de l'individu est pour lui le premier des biens, et, si l'on peut employer ici ces paroles, le plus impérieux et le plus sacré des devoirs. Nous rappellerons ici que ce même moraliste à qui nous venons d'emprunter quelques articles de son catéchisme, a entrepris de déduire tous les devoirs de l'homme du principe de la conservation individuelle. Volney s'est montré en cela disciple très-conséquent de Hobbes. Et il ne faut pas croire qu'il se soit fait aucune illusion sur la nature de son principe fondamental et qu'il ait essayé d'en dissimuler la grossièreté :

— « D. Est-ce que la vertu et le vice n'ont pas un objet purement spirituel et abstrait des sens ?

— « R. Non : c'est toujours à ce but physique qu'ils se rapportent en dernière analyse, et ce but est toujours de détruire ou de conserver le corps[1]. »

C'est par suite de ce principe véritablement brutal que Volney a été conduit à mettre à côté de la science, de la tempérance et du courage, une quatrième vertu que Platon avait oubliée dans la *République :* la propreté[2]. Cette ridicule opinion n'en est pas moins une suite très-rigoureuse du principe fondamental de la morale de l'intérêt, et, par cet endroit, elle méritait d'être signalée.

3° La troisième conséquence à laquelle Hobbes aboutit, c'est que le bien-être étant de sa nature personnel, chacun est le juge né et le seul juge de la moralité de ses actes.

4° Tout homme a naturellement droit à tout ce qui peut contribuer à son bien-être.

1. Volney, *La loi naturelle*, chap. IV.
2. Id., *Ib.*, chap. V.

Ces quatre conséquences en amènent elles-mêmes une foule d'autres qui eussent effrayé les raisonneurs les plus hardis, mais que Hobbes semble se complaire à développer avec une précision et un sang-froid extraordinaires.

Il déclare expressément que, dans l'état de nature, il est permis à chacun de faire tout ce qu'il lui plaît[1], que rien de ce que l'homme peut faire n'est injuste en soi[2], et que ni celui qui fait du mal à un autre ne se rend coupable d'injustice, ni celui à qui le mal est fait n'a aucune juste raison de se plaindre :

« Si une personne, dit-il, vient à nuire à une autre, du moment qu'il n'existe entre elles aucun pacte, on peut bien dire que celle-là fait tort à celle-ci, mais non qu'elle lui fasse une injustice. Et en effet, que la personne lésée s'avise de demander réparation, l'autre lui dira : « Que me demandez-vous ? pourquoi aurais-je agi à votre gré de préférence au mien ? — Pour moi, je ne vois rien à répliquer à cette réponse[3]. »

On se demande, en lisant de tels passages, comment celui qui les a écrits a pu croire à la possibilité d'une morale et entreprendre lui-même d'expliquer à l'homme ses devoirs et ses droits. Voici par quel détour Hobbes a essayé de résoudre cette insurmontable difficulté.

Nous avons vu que dans son système, tout individu a naturellement droit à tout. S'il en est ainsi, et s'il est vrai en outre que l'homme soit un être foncièrement égoïste, incapable de poursuivre un autre but que son intérêt propre et personnel, il est clair que tout homme trouve dans son semblable un ennemi, et que l'état naturel de l'humanité est un état de guerre. Il faut voir le sombre tableau que nous trace Hobbes de la nature humaine

1. « Unicuique licebat facere quæcumque libebat. » (*De cive*, cap. I, 10.)

2. « Consequens est, ut nihil dicendum sit injustum; nomina justi et injusti « locum in hac conditione non habent. » (*Leviathan*, cap. XIII.)

3. « Ex his sequitur, injuriam nemini fieri posse, nisi ei quocum interpactum. « — Si quis alicui noceat, quocum nihil pactus est, damnum ei infert, non injuriam. « Etenim si is qui damnum recipit, injuriam expostularet, is qui fecit sic diceret : « *Quid tu mihi? Quare facerem ego potius tuo lubitu quam meo?* In qua oratione « ubi nulla intercesserunt pacta, non video quid sit quod possit reprehendi. » (*De cive*, cap. III, 4.)

livrée à ses tendances primitives, avant l'établissement de la société :

« La volonté de nuire, dit-il, est innée chez tous les hommes dans l'état de nature[1]. » — « Rien n'est plus agréable, dans la possession de nos biens propres, que de penser qu'ils sont supérieurs à ceux d'autrui[2]. » — « Les brutes, quand elles ont atteint leur bien-être, ne portent point envie aux êtres de leur espèce ; l'homme au contraire n'est jamais plus nuisible à autrui que lorsqu'il possède abondamment le loisir et les richesses[3]. »

On conçoit à merveille que l'état de nature ainsi conçu soit pour Hobbes un état de guerre et, en même temps, le pire état de l'humanité; on conçoit très-bien aussi que les hommes s'efforcent d'en sortir, et que « la première et fondamentale loi de la nature, comme dit le philosophe anglais, ce soit de se procurer la paix, à quelque prix que ce puisse être[4]. » Or quel sera l'état pacifique par excellence et, conséquemment, le meilleur état possible pour l'humanité ? Assurément ce sera l'état le plus éloigné de l'état de guerre, c'est-à-dire de l'état de nature. Cela posé, il n'est pas difficile à Hobbes de démontrer que l'état social, et, parmi les différentes formes de l'état social, le gouvernement despotique, est la plus parfaite condition de l'humanité. L'état de nature est la liberté absolue, et par suite la lutte de toutes les forces individuelles ; l'état despotique est, au contraire, la compression absolue de toutes les forces individuelles par le pouvoir social. L'état de nature, c'est la guerre et le désordre ; l'état despotique, c'est l'ordre et la paix. L'état de nature est celui où les hommes sont le plus misérables, parce que la propriété et la vie n'y ont aucune garantie assurée, tandis que l'état despotique, offrant aux citoyens

1. « Voluntas lædendi omnibus inest in statu naturæ. » (*De cive*, cap. I, 4.)

2. « Inter animalia illa (apes et formicas), bonum publicum et privatum idem « est. — Homini autem in bonis propriis, nihil tam jucundum est quam quod alie- « nis sunt majora. » (*Leviathan*, cap. XVII.)

3. « Animalia bruta, quamdiu bene sibi est, non invident cæteris; homo autem « tum maxime molestus est quando otio opibusque maxime abundat. » (*Leviathian*, cap. XVII.)

4. « Prima et fundamentalis lex naturæ est, quærendam esse pacem, ubi haberi « potest. » (*De cive*, cap. II, 2.)

les plus fortes garanties possibles de sécurité, est le plus heureux qui se puisse concevoir, celui qui satisfait le plus complétement le désir de bien-être qui est le fond de la nature humaine.

A quelle condition le despotisme réalisera-t-il cet idéal de tranquillité et de bonheur ? A condition d'être lui-même parfaitement fidèle à son idéal, qui est la compression absolue des forces individuelles, seule barrière efficace pour empêcher le retour de la société à l'état de nature, c'est-à-dire à l'anarchie, à la guerre, à tous les maux. Il suit de là que non-seulement le gouvernement des affaires publiques appartient au souverain, sans contrôle et sans limites, mais que la propriété, la vie, l'honneur des citoyens doivent être à sa discrétion. C'est le souverain, c'est la loi écrite par lui qui fait le juste et l'injuste, le bien et le mal. Hobbes le déclare en propres termes : « Ce que le souverain ordonne doit être réputé bon : ce qu'il défend, mal[1]. »

Ce principe est sans aucune restriction. Si abominable ou si extravagant que puisse être le décret du souverain, le devoir est de s'y conformer. Le souverain donnât-il des ordres contraires à sa propre autorité, c'est-à-dire à l'intérêt suprême de l'État, il faudrait encore lui obéir, parce que son autorité serait bien plus affaiblie et le dommage de la société bien plus grand, si, à côté de la puissance du souverain, des puissances rivales venaient à se constituer.

On voit avec quelle inexorable rigueur raisonne Hobbes. On ne peut donc plus s'étonner de rien avec lui ; et on est disposé d'avance à le voir livrer au souverain, avec la propriété et la vie des sujets, leur esprit et leur conscience. La religion, la philosophie, les lettres deviennent partie intégrante du gouvernement. Hobbes était, en effet, un trop pénétrant génie pour ne pas comprendre qu'il n'y a point dans la société de forces plus grandes que celle de la religion et celle de la philosophie. Il était donc plus nécessaire encore d'asservir ces deux forces qu'aucune autre la force suprême, à la force du souverain. Voilà donc le sou-

1. *De cive*, cap. XII : « Regulas boni et mali, justi e injusti, honesti et inho-« nesti, esse leges civiles, etc. »

verain chargé, par une suite nécessaire du système, de régler à son gré les croyances de ses sujets. Hobbes dit expressément que ces commandements de Dieu : « Tu ne tueras point, — honore ton père et ta mère, » n'obligent qu'autant que la puissance civile le juge convenable[1]. Il ajoute que, dans les lieux où le souverain ordonne d'adorer Dieu sous une forme corporelle, il faut obéir[2]. Enfin, les idées, comme les croyances, dépendent du souverain, et la logique de Hobbes ne s'arrête pas même devant une dernière conséquence, au delà de laquelle on ne peut aller, savoir : qu'il appartient au souverain de résoudre les questions de physique et de mathématiques, de régler le langage et de décider si on dira que deux et deux font quatre ou si on ne le dira pas[3].

On reconnaîtra, par cette exposition, que loin d'avoir forcé les conséquences du principe égoïste, nous les avions plutôt adoucies. La logique de Hobbes vient donc au secours de la nôtre, et la morale de l'intérêt succombe, plus encore, s'il est possible, par les aveux de son plus illustre promoteur que par les attaques de ses adversaires.

1. « Sequitur ergo legibus illis, non occides, non mœchaberis, non furaberis, « parentes honorabis, nihil aliud præcepisse Christum, quam ut cives et subditi « suis principibus et summis imperatoribus in quæstionibus omnibus circa meum, « tuum, suum, alienum, absolute obedirent. » (*De cive*, cap. XVII, 18.)

2. « Si quæratur, an obediendum civitati sit, si imperetur Deum colere sub « imagine, coram iis qui id fieri honorificum esse putant, certe faciendum est. » (*De cive*, cap. XV, 18.)

3. *De cive*, cap. XVIII, 4.

V

EXPOSITION DES VRAIS PRINCIPES DE LA MORALE.

Nous croyons avoir solidement réfuté la morale du sentiment et celle de l'intérêt; il en résulte cette double conséquence que ni le bien sensible, objet des tendances de notre nature, ni le bien-être, objet de l'amour raisonné de soi-même, ne sont la véritable fin de l'homme. Une fois affranchis de ces deux fausses doctrines, nous touchons nécessairement à la véritable. L'homme, en effet, ne se propose pas dans sa conduite un nombre indéfini de fins essentiellement différentes; l'analyse de la conscience, l'observation de la vie sociale et l'histoire de la philosophie combinées ne nous en ont révélé que trois, pas une de plus. Si donc les deux que nous venons d'examiner successivement ne peuvent nous fournir la loi de notre destinée, nous sommes certains de trouver cette loi dans la troisième. Quelle est cette fin supérieure qui seule se légitime par elle-même, qui seule est capable de fonder une loi vraiment universelle, de fournir une règle légitime de qualification des actions humaines, d'imprimer aux motifs de notre conduite le caractère de l'obligation, à notre conduite elle-même celui du mérite ou du démérite, de servir enfin de fondement assuré et inébranlable à nos devoirs et à nos droits? Cette fin, nous l'avons vu, c'est le bien, le bien en soi, le bien absolu.

Voilà le principe de la morale; il n'y a plus qu'à le développer pour en faire sortir toutes les idées secondaires qui concourent à former le corps de la morale générale.

§ 1. Du bien en soi.

Tout homme, si humble et si mal cultivé qu'on le suppose, a quelque idée du bien en soi. Non assurément qu'il sache en

quoi consiste le bien, car les intelligences les plus vastes et les plus fortes ne le savent que d'une manière infiniment imparfaite, mais il sait du moins, ou, si l'on veut, il sent qu'il y a quelque chose au-dessus de lui à quoi se rapportent sa destinée et celle de tous les êtres. Tant que l'homme n'a vu que soi-même et en soi la satisfaction des tendances de sa nature, l'homme n'a l'idée que d'un bien relatif; il est incapable de comprendre pourquoi ce bien est un bien véritable, qui mérite d'être poursuivi et possédé. En vain l'expérience de la vie vient agrandir cette notion du bien sensible et la transformer dans la notion plus générale de bien-être; le bien-être est encore un bien relatif qui ne porte pas en soi la raison de son existence. Pour trouver un bien qui soit véritablement et par lui-même le bien, il faut que l'homme sorte de soi, qu'il conçoive que sa destinée se rattache à un principe supérieur qui la domine et l'embrasse. C'est alors seulement que l'homme devient capable d'agir moralement; c'est alors seulement qu'il est en possession de la loi de sa destinée.

Le caractère fondamental du bien, c'est donc d'être absolu, d'exister en soi et par soi. De là ce qu'il y a d'universel et d'absolu dans toutes les notions morales. C'est un fait que méconnaissent également les philosophes qui ont prétendu résoudre l'idée du bien, soit dans l'idée de l'utile, soit dans la volonté de Dieu. La plupart d'entre eux ont cru de bonne foi conserver au principe de la morale sa généralité et son autorité souveraines; mais c'est une pure illusion, et tout en voulant échapper à la morale du sentiment et à celle de l'intérêt, ils y retombent nécessairement.

L'idée de l'utile est une idée essentiellement relative qui suppose un terme supérieur. Dans sa plus haute généralité, l'utile est ce qui sert efficacement à une fin, quelle que soit d'ailleurs cette fin. C'est en ce sens qu'on peut dire que tout ce qui arrive dans le monde, même les plus affreux désastres et les plus coupables actions, est utile aux desseins de la Providence. Dans un sens plus étroit, cela seul est véritablement utile qui sert à un être à accomplir sa destinée. On voit qu'en aucun cas, la notion de l'utile ne s'identifie avec celle du bien; dans le premier cas,

en effet, elle se rapporte indifféremment au bien et au mal ; dans le second, elle se rapporte sans doute au bien d'une manière spéciale et exclusive ; mais, puisqu'elle s'y rapporte, elle le suppose et s'en distingue profondément.

Quelquefois on identifie l'utile avec l'agréable, ou plus généralement avec le bonheur. La double réfutation qui précède suffit pour démontrer l'illégitimité de cette doctrine.

Une théorie plus élevée, c'est celle qui réduit l'idée du bien à l'idée de la volonté divine. Okkam au moyen âge, Crusius dans les temps modernes, ont soutenu cette théorie avec éclat. Elle est aujourd'hui à peu près universellement condamnée. Elle a en effet cet inconvénient capital de fonder la morale sur une notion relative. Il peut sembler étrange de dire que la volonté divine soit une chose relative ; mais il suffit de s'entendre : elle est relative à la raison et à la nature même de Dieu. N'est-il pas évident que Dieu ne peut pas vouloir le mal ? Or si le bien et le mal dépendaient de la seule volonté de Dieu, conçue dès lors comme parfaitement indifférente et arbitraire en soi, il suffirait à Dieu de vouloir une chose pour la rendre bonne. Ainsi le vice deviendrait vertu, s'il plaisait à Dieu de le vouloir. Je demande alors pourquoi l'on ne dirait pas qu'il dépend de Dieu de faire que le cercle soit carré, que le vrai soit faux, que l'être soit le non-être ? On voit combien cette doctrine, spécieuse au premier abord, devient, quand on la presse, extravagante et pernicieuse. Le bien comme le vrai sont fondés sur la nature de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. Faire dépendre le bien de la volonté de Dieu, c'est faire dépendre l'être de Dieu de son action, c'est dire que Dieu est selon ce qu'il veut, au lieu de dire que Dieu veut selon ce qu'il est ; c'est renverser l'ordre des idées et celui des choses.

Cette union profonde, et tout ensemble cette indépendance réciproque de l'idée du bien et de l'idée de la volonté divine, en d'autres termes, de l'idée morale et de l'idée religieuse, n'avaient point échappé à l'antiquité. On peut voir dans l'*Euthyphron* quelle distinction profonde Platon établissait entre ces deux idées. Laissons parler son interprète : « Dieu n'étant que le bien lui-même,

l'ordre moral pris substantiellement, toutes les vérités morales s'y rapportent comme les rayons au centre, les modifications au sujet qui les fait être et qu'elles manifestent. Loin donc de se combattre, la morale et la religion se rattachent intimement l'une à l'autre et dans l'unité de leur principe réel et dans celle de l'esprit humain qui les conçoit et ne peut pas ne pas les concevoir simultanément. Mais quand l'anthropomorphisme, abaissant la théologie au drame, fait de l'Éternel un dieu de théâtre, tyrannique et passionné, qui du haut de sa toute-puissance décide arbitrairement de ce qui est bien et de ce qui est mal, c'est alors que la critique philosophique peut et doit, dans l'intérêt des vérités morales, s'autoriser de l'immédiate obligation qui les caractérise, pour les établir sur leur propre base, indépendamment de toute circonstance étrangère, se plaçant ainsi à dessein sur un terrain moins élevé, mais plus sûr, sachant perdre quelque chose pour ne pas tout perdre, et sauver du moins la morale du naufrage de la haute philosophie. Tel est le point de vue particulier sous lequel il faut envisager l'*Euthyphron*. Le devin Euthyphron représente une théologie insensée qui s'arroge le droit de constituer à son gré la morale; Socrate, la conscience qui réclame son indépendance.

« Socrate s'empresse de reconnaître qu'il y a une harmonie essentielle entre la morale et la religion, que tout ce qui est bien plaît à celui que nous devons concevoir comme le type et la substance de la raison éternelle; mais il demande pourquoi le bien plaît à Dieu, s'il pourrait ne pas lui plaire, et s'il serait possible que le mal lui plût? Non. Pourquoi donc le bien ne peut-il pas déplaire à Dieu? C'est, en dernière analyse, par cela seul qu'il est bien; toutes les autres raisons qu'on en peut donner supposent toujours celle-là et y reviennent. Il faut donc convenir que le bien n'est pas tel, parce qu'il plaît à Dieu, mais qu'il plaît à Dieu, parce qu'il est bien, et par conséquent ce n'est pas dans les dogmes religieux qu'il faut chercher le titre primitif de la légitimité des vérités morales[1]. » Sur les traces de Platon, les

1. M. Cousin, Argument de l'*Euthyphron*, dans le tome Ier de la traduction de Platon.

plus grands docteurs de l'Église, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, et dans les temps modernes, les plus illustres philosophes, Malebranche, Fénelon, Leibnitz, se sont accordés à reconnaître la parfaite indépendance de l'idée du bien et à y subordonner la volonté divine.

L'existence du bien, son caractère universel et absolu solidement établis, une question s'élève encore entre les philosophes qui tombent d'accord sur ces deux points essentiels, c'est de savoir quelle est la nature du bien, et d'abord si la notion du bien peut être définie et résolue en d'autres notions élémentaires. Il faut remarquer que c'est là une question de pure spéculation, qui peut être résolue en des sens divers, sans qu'aucune vérité morale soit compromise, qui pourrait même ne pas être discutée. Car ceux qui décomposent l'idée du bien, qui la résolvent en d'autres idées, qui en un mot la veulent éclaircir et définir, ne contestent pas que la connaissance complète du bien en chaque chose et en toutes choses ne surpasse infiniment la capacité de l'esprit humain. Il suffit que l'homme sache qu'il y a un bien universel et absolu, et qu'à l'aide de cette notion sublime, quoique toujours obscure pour lui, il sente par instinct ou se rende compte par raison de ce qui en telle circonstance donnée est conforme ou non conforme au bien absolu. Or sur ce point l'instinct est infaillible, et si la science est nécessairement incomplète, elle peut s'étendre et s'accroître d'une manière indéfinie avec le progrès de la civilisation et de l'esprit humain.

Ces réserves faites, nous dirons un mot des théories les plus célèbres sur la nature du bien en soi.

Platon ne définissait pas le bien. Le bien était pour lui la première *Idée*, c'est-à-dire la première essence qui fonde toutes les autres et peut servir à les définir, simple en soi, indéfinissable, et ne reposant que sur soi.

Dans les temps modernes, un certain nombre de philosophes ont essayé de définir le bien, d'en résoudre la notion dans celle du vrai, dans celle des rapports nécessaires des choses. Wollaston a professé la première de ces théories, à laquelle il a donné des développements ingénieux; Clarke, Montesquieu ont admis la seconde.

Suivant Wollaston, le bien et le vrai sont absolument identiques; de là, cette conséquence que les actions humaines sont bonnes quand elles sont conformes à la vérité, mauvaises quand elles y sont contraires. Pour prendre un exemple, le vol est une action mauvaise. Pourquoi cela? parce que le voleur, en s'appropriant ce qui n'est pas à lui, affirme en quelque sorte par cette action que ce qui n'est pas à lui est à lui, ce qui est faux et contradictoire. Il y a donc un mensonge, ou mieux une fausseté, une absurdité au fond de cette conduite; elle n'est pas conforme au vrai, voilà ce qui la rend mauvaise.

On objecte avec raison à cette théorie que beaucoup d'actions peuvent être absurdes sans être criminelles, et conformes à la vérité sans être vertueuses. Un homme qui irait en hiver se réchauffer près d'un bloc de glace ferait une action absurde, mais qui n'aurait rien de coupable. Il y a donc entre le bien et le vrai une distinction réelle, quoiqu'il soit incontestable d'une part, que la vérité est bonne, et de l'autre que le bien est compris dans l'ordre universel des vérités.

La théorie de Clarke [1], adoptée aussi par Montesquieu [2], souffre les mêmes difficultés que celle de Wollaston. Clarke définit le bien « l'ensemble des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; » et par suite, il regarde les actions humaines comme moralement bonnes ou mauvaises suivant qu'elles s'accordent ou ne s'accordent pas avec ces rapports. Cette théorie n'est certainement pas exacte; car il est des actions conformes à la nature des choses et qui sont pourtant moralement indifférentes ou même criminelles; il faudrait donc déterminer un certain ordre de rapports nécessaires, lesquels constituent le bien et deviennent en conséquence la règle suprême des actions de l'homme; or c'est ce que la théorie de Clarke ne fait pas.

Nous trouvons dans l'antiquité le germe d'une doctrine qui paraît affranchie de toutes ces difficultés, et qui, souvent reproduite

1. Clarke, *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle*, chap. III.
2. Montesquieu, Édition de Ch. Lahure, t. 1, *Esprit des lois* liv. Ier, chap. II, p. 6.

dans les temps modernes, a été mise en un très-beau jour par un philosophe contemporain[1]. Aristote et les stoïciens, Malebranche et Wolf ont exposé cette doctrine sous des formes très-diverses ; il nous suffira d'en indiquer rapidement le fond.

Deux choses sont, suivant ces philosophes, immédiatement évidentes : la première, c'est que tout être a une fin, la seconde que la fin d'un être est son bien. Cela posé, comme la fin de chaque être est liée à celle de tous les autres êtres de la nature, la raison ne peut pas ne pas s'élever de l'idée de la fin d'un certain être à celle de la fin universelle de tous les êtres, de l'idée du bien d'une nature donnée à l'idée du bien général des choses, de l'idée de la loi et de l'ordre d'une destinée particulière à l'idée de la loi universelle, de l'ordre universel. Ordre universel, loi universelle, accomplissement de la fin universelle des êtres, ce sont là les traductions diverses d'une même idée, l'idée du bien absolu, du bien en soi et par soi. Maintenant, comme la fin d'un être est fondée sur sa nature, comme la nature des êtres est l'ouvrage de la volonté de Dieu éclairée par sa raison, et comme la volonté et la raison de Dieu sont elles-mêmes fondées sur son essence, il est clair que la base suprême et la substance du bien, c'est Dieu même dont la volonté a produit tous les êtres, dont la raison les avait conçus d'avance, pour ainsi dire, et en leur assignant leur nature, avait marqué leur fin et leur loi. C'est en ce sens qu'Aristote définissait Dieu la cause finale du monde, le suprême Désirable, le centre de l'aspiration universelle des choses[2].

§ 2. Du bien moral.

L'homme est un être raisonnable et libre ; tandis que les autres êtres vont à leur fin sans le comprendre et sans le vouloir, cet être privilégié, non-seulement sait qu'il a une fin et quelle est cette fin, mais il dépend de lui à beaucoup d'égards de l'accomplir ou de s'en détourner. Lors donc que l'homme atteint sa fin

1. M. Jouffroy.
2. *Métaphysique*, liv. XII, chap. VII, VIII et X.

ou travaille à l'atteindre, ses actions prennent un caractère qui ne peut se rencontrer qu'en elles, parce que seules elles ont le double caractère de la raison et de la liberté ; ses actions, dis-je, ne sont pas seulement bonnes, elles sont moralement bonnes. Voilà l'origine de l'idée du bien moral et du mal moral. Quand un arbre se nourrit des sucs de la terre, quand une rivière suit son cours, quand la terre parcourt son orbite autour du soleil, cela est bien, cela est bon ; mais cela n'est pas un bien moral, par la raison très-simple que la terre, un arbre, une rivière vont à leur fin sans le vouloir, sans y concourir librement. Au contraire, quand un homme se rend utile à ses semblables ou qu'il applique son intelligence à de salutaires exercices pour la fortifier et l'agrandir, sa conduite prend un caractère particulier, surajouté à celui que revêt l'activité des êtres destitués de raison et de liberté, et ce caractère, c'est proprement le bien moral.

Aucune confusion n'est plus générale que celle du bien moral et du bien en soi. Il s'est même rencontré des philosophes qui les ont systématiquement identifiés, Price par exemple, et à sa suite plusieurs autres moralistes de l'école écossaise. On peut démontrer rigoureusement l'impossibilité de cette identification. Voici deux preuves qui nous paraissent décisives :

1° Si le bien moral et le bien en soi étaient identiques, il n'y aurait de bien que celui qui a son principe dans l'activité humaine. Or l'intelligence, la force, la santé, la beauté, sont évidemment des biens, et ne dépendent pourtant pas de l'homme. De plus, n'est-il pas absurde de croire que si l'homme disparaissait de la création, elle cesserait d'être bonne ? Nul doute qu'elle ne fût moins bonne, moins digne de son divin auteur, mais soutenir qu'elle ne renfermerait plus aucun bien, qu'elle serait sans aucun rapport avec la bonté divine, n'est-ce point tomber dans une erreur grave ? Le Dieu du *Timée*, comme le Dieu de la *Genèse*, juge le monde bon avant que l'homme y ait apparu ; la Bible et Platon sont ici parfaitement d'accord avec la conscience universelle et avec les lois mêmes du langage.

2° Notre seconde preuve, c'est qu'il ne suffit pas, pour qu'une

action soit moralement bonne, qu'elle concoure à l'ordre général. Supposez, en effet, qu'un hypocrite fasse l'aumône par calcul, voilà une action qui de soi est bonne, abstraction faite de l'intention de l'agent; mais elle n'est pas moralement bonne; elle est même moralement mauvaise, parce qu'elle est inspirée par un motif coupable et dirigée vers une honteuse fin. De même, le plus vertueux homme du monde peut, par défaut de lumières, s'engager dans une voie mauvaise, accomplir des actes qui ne sont certainement pas bons, puisque celui même qui les accomplit vient plus tard à les regretter, puisque tous les honnêtes gens s'en affligent comme d'un malheur; cependant, si l'intention a été droite et juste, nul doute qu'aux yeux de Dieu l'action ne soit excusée; elle n'est pas moralement mauvaise, quoiqu'il valût mieux qu'elle n'eût pas été.

Il y a donc une différence essentielle entre le bien en soi et le bien moral. Le bien en soi est plus étendu que le bien moral, puisqu'il embrasse toutes choses, tandis que le bien moral ne comprend que les êtres raisonnables et libres. Le bien moral est subordonné au bien en soi; s'il n'existait pas un bien au-dessus de l'homme, si le bien de l'homme n'était pas une partie de ce bien, les actions de l'homme seraient indifférentes; elles sont moralement bonnes, quand l'homme concourt librement à son bien; elles sont moralement mauvaises, quand l'homme s'écarte librement de son bien véritable, quand il cesse de réaliser pour sa part le bien universel.

§ 3. De l'obligation morale; du devoir et du droit.

L'obligation morale naît de la liberté de l'agent et elle la suppose. Il répugne de dire qu'il y ait obligation pour un arbre de croître, pour un animal de se reproduire; l'arbre et l'animal en effet obéissent fatalement à l'impulsion de leur nature.

Un grand moraliste, Kant, a présenté une admirable analyse de ces deux notions d'obligation et de liberté, et parfaitement indiqué leurs rapports essentiels. L'idée de cause libre, c'est l'idée d'une cause qui s'impose à elle-même une fin, qui n'est déter-

minée que par elle-même. Il faut donc que le motif en vertu duquel elle se détermine agisse sur elle sans la contraindre. Or cherchez ce que c'est qu'un motif qui ne contraint pas, et vous verrez que l'obligation morale a seule cette vertu. En effet l'obligation morale n'est point une impulsion de la sensibilité, ou une force étrangère et nécessitante ; c'est une idée, un concept, comme dit Kant, qui s'impose nécessairement à la raison, mais sans maîtriser l'activité. Cette idée, ce concept, c'est qu'un être libre ne peut raisonnablement se proposer pour fin que d'accomplir sa destinée, de concourir à l'ordre, de faire le bien. Certes ce principe est d'une irrésistible évidence, mais il n'enchaîne que notre jugement et nous laisse maîtres d'y conformer ou non notre conduite.

Analysez maintenant l'idée ou le concept d'obligation : vous trouverez que l'obligation ne peut se rapporter qu'à un être libre, ou, comme dit encore Kant, autonome. L'obligation n'exprime ni une fatalité physique, comme celle qui fait graviter les corps, ni une nécessité mathématique, comme celle qui fonde l'égalité des rayons d'un cercle ; elle représente cette nécessité morale en vertu de laquelle un être raisonnable et libre se reconnaît tenu d'agir.

Le caractère fondamental de l'obligation morale, c'est son universalité. L'obligation, en effet, ne vient pas de la sensibilité, mais de la raison ; aussi en a-t-elle le trait distinctif : elle est absolue. C'est encore un point que Kant a mis en pleine lumière : il s'est servi de cette universalité nécessaire de l'obligation pour établir son fameux criterium moral. Voulez-vous savoir si une obligation est ou n'est pas obligatoire ? Examinez-en le motif. Demandez-vous si ce motif porte l'empreinte de l'universalité, s'il peut devenir une maxime de détermination générale pour tous les êtres raisonnables et libres. Il n'y a qu'un motif légitime qui résiste à cette épreuve, et les autres en aucun cas n'y peuvent résister.

« Prenons un exemple : On m'a confié un dépôt, à l'insu de tout le monde. La personne qui a mis ce dépôt entre mes mains meurt. Je suis pauvre ; les héritiers sont très-riches, et la petite

somme qui m'a été confiée ne ferait rien à leur situation; ils ne s'en apercevraient pas; à moi, au contraire, elle ferait le plus grand bien. Voilà une réunion de circonstances qui ne sont que la matière du cas particulier, la matière de la détermination. Maintenant changez la matière, changez toutes les circonstances; faites que ce soit une autre personne que moi qui ait reçu le dépôt; placez-la chez les Grecs ou chez les Romains, où vous voudrez, dans un monde inconnu; faites qu'au lieu d'être riches, les héritiers soient pauvres; que moi, au lieu d'être pauvre, je sois riche : faites que l'on sache que j'ai reçu le dépôt; changez toute la matière du cas; la raison dit toujours : Tu dois rendre le dépôt; la forme pure de la connaissance ou du jugement reste obligatoire pour nous, et si nous cherchons à l'universaliser, elle s'universalise toute seule : nous considérons la maxime qu'on doit rendre un dépôt confié comme une maxime universelle qui convient à tous les êtres raisonnables. Voilà un motif qui résiste à l'épreuve : donc la détermination est légitime et morale[1].

Les notions de devoir et de droit se déduisent aisément de la notion d'obligation morale, et lui empruntent leur autorité, leur caractère universel et absolu. On peut dire que le devoir et l'obligation sont choses identiques. Mon devoir en toute circonstance c'est de faire ce que ma raison me montre comme bon, et partant comme obligatoire. De là, la notion de droit. Si c'est mon devoir, en effet, de faire le bien, quiconque met obstacle à l'accomplissement de ce devoir fait mal, et si celui qui fait ce mal le fait sciemment et librement, son action est moralement mauvaise. Voilà donc mon droit, ou du moins une partie de mon droit : c'est de faire tout ce dont un être raisonnable et libre ne peut me détourner sans crime. Il est clair aussi que je ne suis pas plus autorisé à mettre obstacle à l'accomplissement de la fin de mes semblables, qui est pour eux un devoir, qu'ils ne peuvent

1. Voy. M. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, leçon XXVI, et Kant, *Critique de la raison pure pratique*, liv. Ier, chap. I.

légitimement mettre obstacle à l'accomplissement de la mienne. Telle est l'origine des idées de justice et d'injustice.

Justice, injustice; vice, vertu; devoir, droit; tout se déduit de ce caractère rationnel, et par conséquent universel et absolu, de l'idée du bien.

§ 4. Du mérite et du démérite; du remords et de la satisfaction morale; du bonheur et de la vertu.

Chaque fois qu'une action a été jugée moralement bonne par la raison, un nouveau jugement, nécessaire et universel comme le premier, prononce que l'agent moral a mérité, c'est-à-dire qu'il est digne d'estime et de récompense. Dans le cas contraire, la raison déclare que l'agent moral a démérité, c'est-à-dire qu'il est digne de punition et de mépris. La notion du mérite et du démérite, avec les phénomènes qui l'accompagnent et les conséquences qu'elle entraîne, ferme le cercle des idées morales.

Signalons ici deux phénomènes qui suivent toujours nos jugements moraux, et qu'on a souvent confondus avec eux. Le spectacle du bien, et particulièrement du bien moral, est agréable à la sensibilité; le mal, au contraire, et surtout le mal moral, lui sont un sujet de peine et de tristesse. Voilà un premier développement de la sensibilité qui correspond au jugement porté par la raison sur la bonté des choses, et plus spécialement sur la valeur morale des actions. Or un second fait ne tarde pas à se produire, où se marque d'une manière non moins frappante l'harmonie intime de notre nature sensible avec notre nature raisonnable. Nous ne pouvons être témoins d'une bonne action sans éprouver un mouvement de sympathie et de bienveillance pour celui qui l'a accomplie. Et de même il est impossible de se défendre d'une vive antipathie et d'une disposition malveillante pour l'auteur d'un acte honteux et criminel. Ce second mouvement de la sensibilité répond évidemment au jugement par lequel la raison a prononcé sur le mérite ou le démérite moral de l'action accomplie, et cette correspondance est ici d'une justesse admirable. Au moment où ma raison comprend et affirme qu'une

action a mérité, ma sensibilité paye déjà, pour ainsi dire, en sympathie et en estime, la dette que la vertu vient d'imposer à la Providence. Comme on l'a si bien dit, chacun de nous, en présence d'un trait de noble dévouement, voudrait posséder tous les trésors de la terre pour les répandre sur l'être sublime qui vient d'honorer à nos yeux l'humanité.

Les divers sentiments que nous venons de décrire, le plaisir si vif et si pur que produit en nous la vue du bien, cette sympathie qui nous porte vers l'auteur d'une action vertueuse, cette bienveillance qui nous fait désirer de le voir heureux, et nous sollicite même à contribuer à son bonheur, tous ces phénomènes et leurs contraires se produisent en nous avec un redoublement d'énergie, quand l'agent moral, c'est nous-même. Delà les deux sentiments si connus sous le nom de satisfaction morale et de remords, sentiments très-complexes, où il entre, avec tous les éléments déjà signalés, une impression plus ou moins forte de crainte ou d'espérance. Comment, en effet, ne pas craindre, quand la raison, en prononçant que nous avons démérité, nous condamne en quelque sorte à l'expiation avec cette autorité souveraine qui s'attache à ses décisions? Quoi de plus naturel aussi et de plus doux que d'espérer, dans le cas contraire?

Mais quelles que soient la légitimité, la convenance, la beauté, la régularité même de ces mouvements sensibles, il ne faut pas perdre de vue que la sensibilité porte toujours avec soi les conditions de sa nature. Tandis que la raison prononce des jugements infaillibles, universels, toujours semblables à eux-mêmes, nos émotions morales sont sujettes à varier avec les individus, les temps, les lieux, et à traverser ainsi des degrés infinis de force et de faiblesse, de langueur et d'énergie. Ici, comme partout, la sensibilité est une faculté admirable et imparfaite qui ne se suffit pas; elle a besoin d'une règle, d'un principe supérieur, et c'est à la raison qu'il appartient de les lui fournir.

Les deux notions du bien et du mal moral, du mérite et du démérite, étant ainsi étroitement liées, il en résulte une conséquence d'une portée infinie, c'est que l'ordre moral exige, non-seulement que le bien soit accompli et le mal évité, mais encore

que le bien soit justement récompensé, et le mal justement puni. Et comme cette harmonie du bonheur et de la vertu n'est pas un simple désir de la sensibilité, mais un jugement nécessaire de la raison, il faut en conclure qu'elle doit être infailliblement réalisée.

On a tiré de là un argument contre la réalité des notions de mérite et de démérite ; on a dit : Si la raison, en même temps qu'elle conçoit la vertu comme obligatoire, est forcée de juger et de croire qu'elle sera infailliblement récompensée, le désintéressement est impossible. Cette objection vient d'une observation incomplète de la conscience. On n'a pas vu que l'honnête homme, tout assuré qu'il peut être par sa raison et par son cœur de l'existence d'une vie future, n'agit pas en vue des récompenses qu'il a le droit d'espérer. Cette abstraction qu'on s'imagine être impossible est le fait le plus familier aux gens de bien. Leur conduite suit l'ordre même de la raison ; ils ne font pas le bien pour être honorés, plaçant ainsi la récompense avant le mérite ; ils font le bien pour le bien lui-même, et, le devoir accompli, ils espèrent. *Fais ce que dois, advienne que pourra,* telle est, le sens commun l'exprime ici supérieurement, la maxime du véritable honnête homme.

En établissant les notions morales dans leur ordre véritable et dans tous les éléments qui les constituent, on résout aisément un problème sur lequel les écoles de l'antiquité se sont consumées ; Quel est le souverain bien ? Selon l'école épicurienne, le souverain bien c'est la satisfaction complète de nos désirs, en un mot le bonheur. Suivant l'école stoïcienne, le souverain bien c'est la vertu ; et le moyen d'y atteindre, c'est la destruction de la sensibilité, c'est-à-dire des conditions mêmes du bonheur.

Or, il a été démontré que le bonheur, poursuivi comme fin suprême de l'homme, jette dans la vie un désordre irremédiable ; et nous venons de voir que retrancher le bonheur de nos espérances légitimes, c'est encore porter atteinte à l'ordre moral. L'épicuréisme et le stoïcisme ne peuvent donc devenir vrais qu'en se conciliant ; le souverain bien n'est pas plus le bonheur

sans la vertu, que la vertu sans le bonheur; il est le bonheur par la vertu.

Le moment est venu de faire voir que la vraie morale, loin de troubler ou d'altérer les divers éléments de la nature humaine, les accepte tous, les explique tous, les concilie tous, et seule est capable de rendre compte de l'économie de la nature humaine.

Nous avons réduit les principes qui dirigent les actions humaines à trois : la passion, l'intérêt, le devoir. Prouvons que l'opposition apparente de ces principes, couvre une intime et profonde harmonie.

Si l'on examine à part chaque tendance de la sensibilité dans son aveugle développement, il est certain qu'on la trouvera exclusive et même en lutte avec toutes les autres; mais si l'on considère le principe passionné dans la complexité réelle de sa nature, on s'apercevra que nos différentes tendances sont faites les unes pour les autres, et qu'aucune d'elles n'atteindrait sa pleine satisfaction, si elle était livrée à elle-même. Le but auquel aspire la sensibilité, c'est donc la satisfaction complète de toutes ses tendances combinées. Or, quelle autre fin se propose l'égoïsme, et en quoi consiste l'amour raisonné de soi-même, si ce n'est dans une économie savante des passions, qui assure à chacune d'elles son plus grand bien-être? Concluons que l'amour de soi et la sensibilité sont naturellement faits pour s'entendre et pour concourir au même résultat.

L'harmonie de la passion et du devoir est moins manifeste, mais non moins réelle. Comme Platon et les stoïciens l'ont fort bien prouvé, la passion est dans l'homme l'élément déréglé; on peut même aller jusqu'à dire qu'elle contient le germe de tous les vices et de tous les crimes. Mais faut-il en conclure que la nature ait mis aux prises la sensibilité et la raison, de telle sorte que l'une ne puisse triompher que par la ruine de l'autre? Nous ne le croyons pas. Et, d'abord, on a le droit d'affirmer d'une manière générale que tout ce qui sort des mains de la nature, c'est-à-dire de la Providence est essentiellement bon, et par consé-

quent la sensibilité humaine est bonne comme tout le reste. De plus, l'expérience démontre que toute passion, dans son mouvement primitif et spontané, porte l'homme vers une bonne fin. Les passions mauvaises sont des instincts primitivement excellents, que les mauvaises habitudes, ouvrages du déréglement de l'activité, ont altérés et corrompus. J'irai plus loin : j'accorde que l'impulsion naturelle des désirs de la sensibilité porte le caractère de son principe; elle est aveugle et sans règle ; mais la raison est là pour la lui donner. La raison, en réglant la sensibilité, ne l'altère pas ; elle la développe au contraire et la conduit plus sûrement à son terme. Une autre preuve certaine que la sensibilité et la raison sont au fond en harmonie, c'est que la raison ne peut concevoir le bien sans que la sensibilité nous y incline spontanément. Ce mouvement naturel vers le bien est même la condition et la première racine de la vertu. Le plaisir exquis que nous procure le spectacle ou le récit des belles actions, la bienveillance et la sympathie que nous éprouvons pour les nobles âmes, le dégoût et l'aversion que le vice nous fait ressentir, et la tristesse où nous jette la présence du mal accompli, voilà autant de signes expressifs et incontestables de l'harmonie réelle de la passion et du devoir.

Il ne nous reste plus, pour que notre démonstration soit complète, qu'à réfuter l'opposition prétendue de la vertu et l'intérêt. Premièrement, c'est un fait très-remarquable que les égoïstes un peu habiles ont une conduite irréprochable. Ce n'est pas qu'ils pratiquent la vertu pour elle-même ; mais elle est pour eux le plus sûr moyen d'être heureux. A l'abri des lois sociales, exempts de remords et de crainte, entourés de la considération publique, ils s'imaginent que l'idéal du bonheur est dans une longue et savante hypocrisie. Ils laissent les vices et les crimes à ces hommes impétueux qui ne savent pas maîtriser leurs passions pour les mieux satisfaire, ou à ces âmes faibles et indécises qui sont le jouet des événements et des circonstances. A l'appui de ces faits, nous ferons remarquer que tous les moralistes anciens et modernes, depuis Épicure jusqu'à Jérémie Bentham, qui ont pris l'intérêt pour loi des actions humaines, se sont accordés à don-

ner exactement les mêmes règles de conduite que prescrit la morale la plus sévère et la plus pure. Est-ce à dire que les vertus des égoïstes soient des vertus véritables, et leur bonheur le vrai bonheur? Assurément non. C'est que les égoïstes ne voient pas que la vertu perd son essence et son nom quand elle cesse d'être désintéressée, et que le plus sûr moyen d'être heureux, c'est une disposition constante et énergique à sacrifier le bonheur au devoir. On n'obtient qu'à ce prix, et sans les avoir cherchées, la paix intérieure, l'estime de soi-même, et ces nobles espérances que l'égoïsme ne connaît pas, et qui sont à coup sûr la meilleure part des vrais plaisirs de la vie humaine.

§ 5. De la sanction de la loi morale.

Avant d'aborder la morale spéciale, nous dirons quelques mots d'une question qui sera reprise ailleurs [1], celle de la sanction de la loi morale. Qu'il nous suffise ici de poser quelques définitions et quelques principes qui se déduisent très-simplement de ceux qui ont été déjà développés.

On appelle sanction d'une loi l'ensemble des peines et des récompenses qui en garantissent l'exécution. Le droit de pénalité qu'exerce la société à l'égard des infracteurs des lois, droit sans lequel la société serait impossible, a sa base dans l'idée rationnelle du mérite et du démérite. On a essayé de fonder le droit de pénalité sur l'intérêt de la société; mais cette explication périt avec la morale de l'intérêt tout entière; et il est certain que si on ôte à la peine sa base réelle, savoir l'idée immuable de l'ordre, d'où résultent et la justice et la nécessité morale d'un châtiment, il devient absolument impossible d'en établir, non-seulement la légitimité, mais l'utilité elle-même. Fonder en effet le droit de pénalité sur l'intérêt de la société, c'est ne pas voir que la peine cesse d'être utile quand elle cesse d'être juste. On reconnaît à la peine deux sortes d'utilité : l'amélioration morale du coupable et l'exemple. Or quant à l'amélioration morale du coupable, la

1. Dans la Théodicée, au chapitre de l'immortalité de l'âme.

crainte de la peine ne suffit pas pour la produire, et même cette crainte manquerait son effet, parce qu'elle serait mêlée de sentiments de haine et de vengeance qui agiraient en sens contraire. Et quant à l'utilité de l'exemple pour la société, elle serait également vaine, si la peine n'était pas reconnue comme juste et comme méritée; car alors, plus la peine serait terrible, plus celui qui la subirait exciterait de sympathie. Il faut donc conclure que, sans les notions universelles et nécessaires de mérite et de démérite, la pénalité sociale serait à la fois arbitraire et inutile.

La pénalité sociale, replacée sur sa véritable base, est la sanction légitime des lois. Mais, au-dessus des lois écrites, nous savons qu'il y a une autre loi; et cette loi, tout autrement vaste et tout autrement infaillible, demande une sanction plus sûre et plus complète. Il sera démontré ailleurs que cette sanction ne peut se réaliser sur la terre. Elle ne peut pas y être parfaitement proportionnée, parfaitement suffisante, parfaitement universelle, parfaitement efficace. La morale ici fait pressentir la théodicée; elle demande et déjà elle démontre l'existence d'un législateur suprême qui, dans une autre vie, rendra à chacun selon ses œuvres.

VI

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SOI-MÊME.

On divise ordinairement les devoirs de cette classe en deux séries : devoirs de l'homme envers son corps, devoirs de l'homme envers son âme. Il faut bien entendre le sens de cette distinction. Comme Kant l'a fait remarquer[1], c'est toujours à l'être moral, dans l'homme, que se rapportent les devoirs. L'homme peut se considérer tour à tour comme être purement spirituel ou comme animal; mais le sujet commun à tous les devoirs qu'il s'impose à ce double titre, c'est la personne, l'être raisonnable et libre, qui seul est capable d'obligation.

§ 1. Devoirs de l'homme envers son corps.

Tous les devoirs de l'homme envers son corps sont compris dans ces deux maximes :

Préserve ton corps de toute atteinte à sa conservation et à son développement normal.

Fais usage de tous les moyens propres à fortifier et à perfectionner ton corps[2].

On remarquera que la première de ces deux formules est négative, et par suite d'une précision parfaite, tandis que la seconde est positive, et par suite dépourvue d'une circonscription bien

1. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, trad. de M. Tissot, p. 74.

2. Il n'est pas inutile d'avertir ici que les devoirs envers le corps, si respectables qu'ils puissent être, ne doivent pas être mis sur la même ligne que les devoirs envers l'âme. Tout devoir implique obligation; mais il y a entre nos devoirs des degrés d'importance fondés sur la nature et la dignité de leurs objets. On a justement blâmé et raillé Volney d'avoir, dans la *Loi naturelle*, placé la propreté à côté des plus hautes vertus.

déterminée. C'est là une loi générale de toutes nos espèces de devoirs, et il est important de s'en rendre compte.

Tout devoir est double, pour ainsi dire : il défend le mal, il prescrit le bien. Il y a donc nécessairement deux séries de prescriptions morales qui correspondent à chaque devoir, les unes prohibitives et négatives, les autres affirmatives et positives. Or, il est essentiel de remarquer que ces prescriptions, bien qu'elles soient toutes obligatoires, ne le sont pas de la même manière. Les devoirs négatifs imposent une obligation *stricte*, les devoirs positifs n'imposent qu'une obligation *large*; ce sont les expressions usitées parmi les moralistes, qui ont encore appelé *parfaits* les devoirs négatifs, et *imparfaits* les devoirs positifs. On doit remarquer encore qu'en thèse générale, les devoirs positifs ou imparfaits sont subordonnés aux devoirs parfaits et négatifs. Tout cela deviendra sensible par des exemples. Il est clair que je suis strictement obligé à ne pas abuser du boire et du manger; cette obligation n'est pas seulement universelle et absolue, elle est stricte, c'est-à-dire qu'elle n'admet aucun degré, aucune distinction de plus ou de moins. Suis-je obligé de la même manière à cultiver tel ou tel exercice qui est de nature à fortifier ma santé, à développer, à assouplir les organes de mon corps? Évidemment non. Il est incontestable cependant, que la santé est un bien, que divers moyens sont de nature à la fortifier, qu'il est conforme à l'ordre de donner à son corps toute la puissance, toute l'activité dont il est capable; par conséquent, que le soin du corps, rapporté à l'objet général de la destinée terrestre de l'homme, est pour lui un devoir; un devoir, dis-je, universel et absolu, car il n'est aucun devoir qui ne porte ces caractères; mais l'obligation qu'impose ce devoir n'est pas pour cela de même nature que l'obligation où je suis de ne pas mutiler mon corps; celle-ci est stricte, l'autre ne l'est pas.

Voilà le sens de cette distinction des devoirs parfaits et des devoirs imparfaits que nous retrouverons dans toute la morale. Kant, après l'avoir reconnue, comme nous venons de le faire, a essayé de l'expliquer. On connaît sa belle règle : *Agis d'après des*

maximes telles, que toi-même, si tu étais législateur universel, tu pusses les ériger en lois pour des êtres raisonnables[1].

D'après cette règle, le vrai moyen de s'assurer de la valeur morale d'une action, c'est de la transporter par la pensée dans un monde idéal où tous les êtres sont supposés agir d'une manière raisonnable, et d'examiner si cette action devrait en être exclue ou pourrait y trouver sa place. Ainsi, il est clair que la sobriété, la continence, et, pour anticiper sur d'autres devoirs, la justice, la bonne foi, sont nécessairement comprises dans l'idée de ce monde raisonnable et moral par excellence. Otez, affaiblissez l'une de ces vertus, les conditions d'existence de ce monde sont détruites. Au contraire, on peut supposer un monde d'êtres moraux agissant toujours d'une manière raisonnable, où certaines vertus ne seraient pratiquées qu'à un faible degré, ou même manqueraient absolument; où, par exemple, il y aurait peu ou point de charité, peu ou point de cette haute culture intellectuelle qui n'a d'autre objet que de porter les sciences à leur perfection. Voilà ce qui fait que ces vertus, et toutes les prescriptions morales qui s'y rattachent, n'imposent qu'une obligation large, qui ne cesse pas pour cela d'être effective et universelle.

Cette explication sur la distinction des devoirs parfaits et des devoirs imparfaits était ici absolument nécessaire. Il nous reste maintenant à développer les deux maximes générales où se résument tous les devoirs de l'homme envers son corps.

Le corps humain a deux grandes fonctions : les fonctions de nutrition et les fonctions de reproduction. Il y a bien encore les fonctions dites de relation; mais elles ne demandent aucune prescription morale particulière; il suffit de ces indications sommaires qui regardent le bon état général des organes. Les fonctions de nutrition et de reproduction demandent au contraire une intervention active de l'être moral. Les prescriptions qui s'y rapportent doivent être comptées parmi les plus essentielles; nous les résumerons en deux mots : continence, sobriété.

1. Voy. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, trad. de M. Tissot, p. 364, et la *Critique de la raison pure pratique*, liv I, chap. I.

La *gymnastique*, dans l'antiquité, embrassait, avec ces deux vertus, tout ce qui peut contribuer à la force, à la souplesse, à la beauté du corps ; la *musique*, prise dans un sens général et élevé, complétait l'éducation en cultivant et perfectionnant l'âme, comme la gymnastique développait et fortifiait le corps [1].

Au-dessus de tous les devoirs de l'homme à l'égard de son corps, il faut en placer un qui les domine et les embrasse tous, celui de ne pas attenter à sa vie. Si on dégage la question du suicide de tous les sophismes dont elle a été entourée, elle se réduit à des termes très-simples. Le suicide peut être défini : l'acte d'un homme désespéré ou dégoûté de la vie, qui se tue pour n'en plus supporter les charges et les ennuis. Ce point de fait bien établi, toutes les morts volontaires qui ont une autre fin que celle qui vient d'être indiquée, se trouvent écartées de la question, et il ne s'agit plus que de savoir si un homme se trouve jamais dans une situation telle qu'il soit soustrait à toute obligation morale. Or, une telle situation étant chimérique, il s'ensuit que le suicide consiste, au fond, à sacrifier le devoir à une autre fin, ce qui est le renversement même de toute morale.

C'est un point que Kant a supérieurement établi : « Que l'homme puisse se léser lui-même, dit le moraliste allemand, c'est ce qui semble absurde (*volenti non fit injuria*). C'est pourquoi le stoïcien considérait comme une prérogative de sa personnalité (du sage) de sortir tranquillement de la vie, quand il le voudrait, comme on sort d'une chambre pleine de fumée, sans y être forcé du reste par aucun mal présent ou futur, mais par la raison seulement qu'il ne pouvait plus être utile à rien en ce monde. Mais ce courage, cette force d'âme qui fait braver la mort, qui élève à quelque chose que l'homme peut estimer plus que la vie, aurait dû être pour lui un argument beaucoup plus fort pour ne point se détruire, lui qui se disait animé d'une force supérieure à tous les mobiles sensibles les plus puissants.

« L'homme, tant qu'il s'agit du devoir, par conséquent tant

1. Platon, *République*, liv. VI et VII; *Lois*, liv. III et IV.

qu'il vit, ne peut se défaire de la personnalité; et il y a contradiction à supposer qu'il puisse s'affranchir de toute obligation, c'est-à-dire soustraire ses actes à toute espèce de droit. Détruire dans sa propre personne le sujet de la moralité, c'est, autant qu'il est en soi, faire disparaître du monde la moralité même, quant à son existence; c'est par conséquent disposer de soi pour une fin arbitraire, avilir l'homme dans sa personne....[1] »

Pour défendre la légitimité du suicide, on a soutenu que tout individu a le droit de faire ce qui ne porte atteinte à personne, on a dit qu'il est des circonstances exceptionnelles où un homme est inutile à ses semblables; enfin, on a cité d'illustres exemples, celui de Caton, celui de Brutus. Jean-Jacques Rousseau, qui a eu le tort de mettre au service d'une pareille thèse toute l'habileté de sa dialectique, toute la pompe de sa rhétorique enflammée, a lui-même répondu à tous ces prétendus arguments.

Il s'adresse à un jeune homme fatigué de la vie, et lui tient ce solide et beau langage :

« Il t'est donc permis, selon toi, de cesser de vivre? La preuve en est singulière: c'est que tu as envie de mourir. Voilà certes un argument fort commode pour les scélérats; ils doivent t'être bien obligés des armes que tu leur fournis: il n'y aura plus de forfaits qu'ils ne justifient par la tentation de les commettre; et dès que la violence de la passion l'emportera sur l'horreur du crime, dans le désir de mal faire, ils en trouveront aussi le droit.

« Il t'est donc permis de cesser de vivre; je voudrais bien savoir si tu as commencé? Quoi! fus-tu placé sur la terre pour n'y rien faire? Le ciel ne t'imposa-t-il point avec la vie une tâche pour la remplir? Si tu as fait ta journée avant le soir, repose-toi le reste du jour; tu le peux; mais voyons ton ouvrage. Quelle réponse tiens-tu prête au juge suprême qui te demandera compte de ton temps? Parle, que lui diras-tu? Malheureux! trouve-moi ce juste qui se vante d'avoir assez vécu, que j'apprenne de lui

1. *Principes métaphysiques de la morale*, trad. de M. Tissot, p. 78, 79.—Voy. aussi la lettre célèbre de Rousseau sur le suicide.

comment il faut avoir porté la vie pour être en droit de la quitter.

« Tu t'ennuies de vivre, et tu dis : la vie est un mal. Tôt ou tard tu seras consolé, et tu diras : la vie est un bien. Tu diras plus vrai sans mieux raisonner, car rien n'aura changé que toi. Change donc dès aujourd'hui ; et puisque c'est dans la mauvaise disposition de ton âme qu'est tout le mal, corrige tes affections déréglées, et ne brûle pas ta maison pour n'avoir pas la peine de la ranger.

« Ne dis plus que c'est un mal pour toi de vivre, puisqu'il dépend de toi seul que ce soit un bien, et que si c'est un mal d'avoir vécu, c'est une raison de plus pour vivre encore. Ne dis pas non plus qu'il t'est permis de mourir ; car autant vaudrait dire qu'il t'est permis de n'être pas un homme, qu'il t'est permis de te révolter contre l'auteur de ton être et de tromper ta destination.

« Tu parles des devoirs du magistrat et du père de famille, et parce qu'ils ne te sont pas imposés, tu te crois affranchi de tout. Et la société, à qui tu dois ta conservation, tes talents, tes lumières ; la patrie, à qui tu appartiens ; les malheureux, qui ont besoin de toi, ne leur dois-tu rien ? O l'exact dénombrement que tu fais ! parmi les devoirs que tu comptes, tu n'oublies que ceux d'homme et de citoyen !

« Que tes exemples sont mal choisis, et que tu juges bassement les Romains, si tu penses qu'ils se crussent en droit de s'ôter la vie aussitôt qu'elle leur était à charge ! Regarde les beaux temps de la République, et cherche si tu y verras un seul citoyen vertueux se délivrer ainsi du poids de ses devoirs, même après les plus cruelles infortunes. Régulus, retournant à Carthage, prévint-il par sa mort les tourments qui l'attendaient ? Que n'eût point donné Posthumius, pour que cette ressource lui fût permise aux Fourches-Caudines ! Quel effort de courage le Sénat même n'admira-t-il pas dans le consul Varron, pour avoir pu survivre à sa défaite ? Par quelle raison tant de généraux se laissèrent-ils volontairement livrer aux mains de leurs ennemis, eux à qui l'ignominie était si cruelle, et à qui il en coûtait si peu de mou-

rir ? C'est qu'ils devaient à leur patrie leur sang, leur vie et leurs derniers soupirs, et que la honte ni les revers ne les pouvaient détourner de ce devoir sacré.

« Mais toi, qui es-tu ? Qu'as-tu fait ? Crois-tu t'excuser sur ton obscurité ? Ta faiblesse t'exempte-t-elle de tes devoirs ; et pour n'avoir ni nom, ni rang dans ta patrie, en es-tu moins soumis à ses lois ? Il te sied bien d'oser parler de mourir, tandis que tu dois l'usage de ta vie à tes semblables ! Apprends qu'une mort telle que tu la médites est honteuse et furtive. C'est un vol fait au genre humain. — Mais, je ne tiens à rien. Je suis inutile au monde. — Philosophe d'un jour, ignores-tu que tu ne saurais faire un pas sur la terre sans y trouver quelque devoir à remplir, et que tout homme est utile à l'humanité par cela seul qu'il existe ?

« S'il te reste au fond du cœur le moindre sentiment de vertu, viens, que je t'apprenne à aimer la vie. Chaque fois que tu seras tenté d'en sortir, dis en toi-même : que je fasse encore une bonne action avant que de mourir. Puis, va chercher quelque indigent à secourir, quelque infortuné à consoler, quelque opprimé à défendre. Si cette considération te retient aujourd'hui, elle te retiendra encore demain, après-demain, toute ta vie. Si elle ne te retient pas, meurs : tu n'es qu'un méchant. »

§ 2. Devoirs de l'homme envers son âme.

Les devoirs de l'homme envers son âme peuvent être compris dans deux formules générales, dont l'une est négative et impose une obligation stricte : *Préserve tes facultés morales de tout ce qui pourrait les abaisser ou les dégrader*. L'autre formule est positive et n'impose qu'une obligation large ou imparfaite : *Emploie tous les moyens propres à entretenir et à perfectionner tes facultés morales*.

Développons ces deux formules; parmi les vices qu'exclut la première, deux méritent une attention particulière, le mensonge et l'avarice.

« La plus grande transgression, dit Kant, du devoir de l'homme envers lui-même, considéré simplement comme être moral, envers l'humanité dans sa personne, est le manquement à la vérité ou le mensonge (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*). On voit évidemment que toute fausseté dans l'expression de ses pensées, bien qu'elle ne prenne, en droit, la dénomination rigoureuse de mensonge que lorsqu'elle blesse les droits d'autrui, ne peut l'éviter dans la morale, qui ne perd point son autorité par l'absence de la lésion; car le déshonneur (qui consiste à être l'objet de la déconsidération morale) accompagne le mensonge, et ne quitte pas plus le menteur que l'ombre ne quitte le corps. — Le mensonge peut être ou externe (*mendacium externum*) ou interne. Par le premier, l'homme se rend méprisable aux yeux des autres; par le second, ce qui est pis encore, il s'avilit à ses propres yeux, et dégrade la dignité humaine dans sa propre personne. Il ne s'agit pas ici de la perte qu'un autre homme peut éprouver du mensonge, puisque ce n'est pas là le caractère de ce vice (qui consisterait alors dans la simple transgression du devoir envers autrui), ni du préjudice que le menteur se porte à lui-même, puisque alors, le mensonge, comme opposé à la prudence, ne contredirait point la morale, et ne pourrait être considéré comme transgression du devoir. — Le mensonge est l'avilissement et en quelque sorte l'anéantissement de la dignité d'homme. Un homme qui ne croit pas ce qu'il dit à un autre (ne serait-ce qu'à une personne idéale), a moins de valeur que n'en aurait une simple chose; car on peut faire usage des qualités de cette chose pour en retirer quelque profit, parce qu'elle est réelle et donnée; mais la communication de ses pensées à quelqu'un par des mots qui contiennent à dessein le contraire de ce que pense celui qui parle, est une fin complétement opposée à la forme dernière et naturelle de communiquer ses pensées, par conséquent une abdication de sa personnalité.... Le mensonge peut n'être aussi que l'effet de la légèreté ou d'un bon naturel; on peut même se proposer par là une bonne fin: cependant, la manière dont on recherche cette fin est, par la forme seulement, un délit de l'homme contre sa propre personne,

et une indignité qui doit rendre l'homme méprisable à ses propres yeux[1]. »

L'avarice, comme le mensonge, peut être considérée en un sens comme une transgression de nos devoirs envers autrui, comme une cupidité excessive et nuisible, comme un défaut de charité; mais nous croyons avec Kant qu'en tant qu'elle ôte à l'avare la jouissance personnelle des biens de la vie, elle est contraire aux devoirs de l'homme envers lui-même. A propos de l'avarice, Kant fait une remarque importante que nous lui emprunterons :

« En blâmant ce vice, dit-il, on peut donner un exemple du peu de justesse de toutes les définitions de la vertu et du vice par le simple degré, et faire voir clairement, en même temps, l'inutilité du principe d'Aristote que la vertu tient le milieu entre deux vices. Si, par exemple, je faisais consister l'économie dans le juste milieu entre la prodigalité et l'avarice, et que ce milieu dût être celui d'un degré, un vice ne passerait donc au vice opposé que par la vertu, qui ne serait qu'un vice diminué, ou plutôt un vice qui s'évanouit; et il s'ensuivrait, dans le cas actuel, que le véritable devoir moral serait de ne faire aucun usage de tout moyen de vivre agréablement.

« Ce n'est pas la *mesure* de la pratique des règles morales, mais leur *principe* objectif, qui doit être reconnu et proposé comme chose différente, si l'on veut distinguer le vice de la vertu. La maxime de la cupidité prodigue est de se procurer tous les moyens de vivre agréablement, seulement dans le dessein d'en jouir. La maxime de l'avarice sordide est, au contraire, l'acquisition, dans la vue de conserver tous les moyens de vivre convenablement sans en rien dépenser; en quoi l'on se fait la simple possession pour fin en s'interdisant la jouissance. Le signe de cette dernière espèce de vie est le principe de la possession des moyens propres à différentes fins, avec la restriction néanmoins de ne vouloir s'en appliquer aucune, et de se priver ainsi d'une douce jouissance de la vie; ce qui est directement contraire au

1. Kant, *Principes métaphysiques*, p. 89 et suiv.

devoir envers soi-même par rapport à la fin. La prodigalité ou l'avarice ne diffèrent donc pas par le degré, mais par l'espèce et par des maximes opposées[1]. »

Il serait difficile d'exposer d'une manière précise la seconde série des devoirs de l'homme envers son âme; je parle de ces devoirs imparfaits qui ne sont circonscrits dans aucune limite déterminée et dont l'accomplissement dépend de la diversité des natures, des aptitudes et des situations. Platon caractérisait avec une parfaite justesse, quoique d'une manière nécessairement très-générale, les devoirs de cette espèce, quand il les rapportait à chacune des parties essentielles de la nature humaine, et les faisait consister dans le plus plein développement de chacune d'elles et dans leur plus parfaite harmonie. A ce point de vue, il distinguait quatre grandes vertus : la sagesse, la tempérance, la force et la justice. La sagesse, la tempérance et la force répondent aux trois parties de l'âme, l'intelligence, la sensibilité, la volonté. La sagesse est la vertu de l'intelligence; la tempérance est la vertu de la sensibilité; la force est la vertu de la volonté; la justice réunit ces trois vertus; elle en est le parfait accord[2].

De même que nous avons placé au-dessus de tous les devoirs de l'homme envers son corps celui de respecter sa propre vie, nous signalerons parmi les devoirs de l'homme envers son âme un devoir supérieur qui les embrasse et les domine : c'est le devoir de respecter sa dignité morale. La bassesse, en effet, est pour l'âme une sorte de suicide.

« L'homme, dit Kant, dans l'ensemble de la nature, est un être de peu de valeur et peut s'estimer comme le reste des animaux et les produits de la terre. Mais l'homme, considéré comme personne, c'est-à-dire comme sujet d'une raison moralement pratique, est au-dessus de tout prix; car comme tel, il ne doit pas être estimé seulement comme moyen pour les fins des autres, mais comme fin lui-même; c'est-à-dire qu'il est revêtu

1. Kant, *l. c.*, p. 95, 96 et 97.
2. Platon, *République*, liv. IV.

d'une dignité au nom de laquelle il force toutes les autres créatures raisonnables de lui accorder leur estime, dignité qui lui permet de se comparer à tout autre individu de son espèce et de s'estimer son égal.

« L'humanité dans sa personne est l'objet du respect qu'il peut exiger de tout autre homme, mais qu'il ne peut non plus abdiquer. Il peut et doit donc s'estimer suivant une unité de mesure tout à la fois petite et grande, selon qu'il se considère comme être sensible (quant à sa nature animale), ou comme intelligent (quant à sa nature morale). Mais puisqu'il ne doit pas se considérer simplement comme personne en général, mais aussi comme homme, c'est-à-dire comme une personne qui a envers elle-même des devoirs que lui impose sa propre raison, sa bassesse comme homme-animal ne peut préjudicier à la conscience de sa dignité comme homme-raison ; et il ne doit pas répudier sa valeur morale en considération de cette animalité, c'est-à-dire qu'il doit poursuivre sa fin qui est un devoir en soi, non bassement, ni servilement, comme pour s'attirer une faveur, mais toujours avec le sentiment de l'excellence de ses éléments moraux ; et cette estime de soi-même est un devoir de l'homme envers soi.

« On peut rendre plus ou moins sensible ce devoir par rapport à la dignité de l'homme en nous, par conséquent envers nous-mêmes, par les prescriptions suivantes : Ne soyez point esclaves des hommes ; — ne souffrez pas que vos droits soient impunément foulés ; — ne contractez aucune obligation que vous ne vouliez pas remplir ; — n'acceptez point des bienfaits dont vous pourriez vous passer ; — ne soyez ni parasites, ni flatteurs, ni mendiants ; — vivez donc frugalement, de crainte d'être un jour réduits à la misère. — Les plaintes et les lamentations, même un simple cri, dans la douleur corporelle, sont indignes de vous, surtout si vous avez la conscience de l'avoir méritée. Un coupable ennoblit donc sa mort, en efface du moins la honte par la fermeté qu'il montre en mourant[1]. »

1. Kant, *l. c.*, p. 101-103.

Il est inutile de multiplier ces indications. Nous signalerons en terminant une pratique qui nous semble éminemment propre à fortifier en nous le sentiment de nos devoirs envers nous-mêmes; cette pratique, la morale chrétienne nous la fournit, c'est l'examen de conscience.

Voici quelques-uns des principaux avantages de cette admirable habitude qui doit être celle de tout honnête homme : 1° Elle supplée à la sanction extérieure de la loi morale, je veux dire à l'action de l'opinion publique et des lois positives; 2° elle nous fait suivre avec sincérité, sans illusion possible, les progrès ou l'abaissement de notre valeur morale; 3° elle donne plus de vivacité au remords ou à la satisfaction de soi-même; 4° elle prépare l'homme à paraître un jour au tribunal de celui qui lit au plus profond de nos consciences et à lui rendre compte de toute notre vie.

VII

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES.

Pour reconnaître que les hommes sont liés les uns aux autres par des devoirs, il n'est point nécessaire de les considérer comme vivant en société. S'il en était ainsi, en effet, je serais dégagé de toute obligation à l'égard des hommes qui ne sont pas mes parents ou mes concitoyens. Or ma conscience me dit, au contraire, que tout homme, par cela seul qu'il est homme, est pour moi un être sacré, qui a des droits que je dois respecter, une destinée à laquelle je dois m'intéresser, comme il doit, lui aussi, s'intéresser à la mienne et en respecter l'accomplissement. Au-dessus des devoirs de l'homme en société, il y a donc des devoirs plus généraux, et ce sont ceux que nous avons surtout ici à considérer.

Ce n'est pas que nous admettions le moins du monde ce chimérique état de l'homme qu'on appelait, au dix-huitième siècle, l'état de nature; nous croyons la société aussi ancienne que l'homme lui-même, et nous disons avec Montesquieu : l'homme naît dans la société, et il y reste. Mais il n'en est pas moins possible et légitime de faire abstraction du lien social, et de considérer les hommes dans cet ordre de relations qui ne dépendent que de la communauté de leur nature. Les devoirs qui naissent des rapports particuliers que la société crée entre les hommes viennent ensuite s'ajouter à ces premiers devoirs généraux, mais sans les détruire; et c'est ainsi qu'on parvient à déterminer successivement ce vaste ensemble d'obligations qui se distinguent et se multiplient avec les relations des hommes, mais ne se confondent et ne se contredisent jamais. De là, dans le droit naturel (car on donne quelquefois ce nom à la morale), toutes ces branches di-

verses : droit politique, droit civil, droit domestique, droit des gens, lesquelles ont leurs analogues dans les institutions politiques, civiles, internationales des peuples.

Nous devons nous borner ici à cette branche du droit naturel, qu'on appelle droit de nature, et qui ne comprend que les devoirs généraux des hommes les uns envers les autres, des hommes, dis-je, considérés en tant qu'hommes et abstraction faite des rapports de famille et de société. Toutefois, pour que cette partie de nos études, en restant circonscrite dans le cadre qui lui convient, ne soit pas trop incomplète, nous esquisserons aussi le droit politique ; nous marquerons les devoirs réciproques les plus essentiels qui lient ensemble l'État et les citoyens.

Les devoirs de l'homme envers ses semblables en général sont compris dans ces deux formules : *N'empêche pas tes semblables d'aller à leur fin ;* formule négative, d'obligation stricte. *Aide tes semblables à aller à leur fin ;* formule positive, d'obligation large ou imparfaite.

Il est aisé de rattacher ces deux formules aux principes généraux qui ont été établis dans la morale générale. Nous savons que tout être a une fin, et qu'il est bon pour tout être d'aller à sa fin : mais ce qui distingue l'homme des autres êtres, c'est que l'accomplissement de sa fin n'est pas seulement un fait, une loi, un bien : c'est un droit, un devoir, un bien moral. Dès lors, la fin de mes semblables, êtres libres et moraux comme moi, me devient respectable et sacrée comme la mienne propre, et il y aurait crime à y mettre obstacle. Ce n'est pas, du reste, qu'il faille croire que nous soyons affranchis de toute obligation à l'égard des êtres d'une autre espèce que la nôtre, à l'égard des animaux par exemple ; nous croyons, au contraire, qu'une morale complète devrait embrasser et régler cet ordre de relations, par conséquent, nous imposer des devoirs envers tous les êtres de la nature ; mais il est incontestable que la qualité d'être libre et moral, dans l'homme, marque ses relations et ses obligations envers ses semblables d'un caractère qui n'appartient qu'à elles.

La conscience universelle a dès longtemps exprimé les princi-

paux devoirs des hommes les uns à l'égard des autres par deux antiques maximes que le christianisme a fait passer dans les mœurs des peuples modernes : *Ne fais point à autrui ce que tu ne voudrais pas qui fût fait à toi-même;* voilà la traduction expressive et populaire de notre formule négative, qui renferme tous les devoirs qu'on nomme proprement devoirs de respect ou de justice. *Fais pour autrui ce que tu voudrais qui fût fait pour toi-même;* on reconnaît là notre seconde formule, celle qui est positive et qui comprend les devoirs d'amour ou de charité.

Justice et charité, tous les devoirs de l'homme envers ses semblables sont renfermés dans ces deux vertus ; il n'y a plus qu'à en développer successivement les applications.

La première évidemment et la plus essentielle, c'est le devoir de respecter la vie de ses semblables. Tu ne tueras point, dit le Décalogue, et la conscience universelle confirme cette haute prescription. Dans un seul cas, l'homicide a pu paraître légitime ou excusable ; nous ne parlons pas du cas de défense personnelle, où il nous semble évident que celui qui porte atteinte à la vie d'autrui, perd tout droit au respect de la sienne ; nous voulons parler du duel.

Pour apprécier le vrai caractère et la légitimité prétendue du duel, il est bon d'en éclaircir l'origine. Nous emprunterons ici à Montesquieu quelques passages de l'*Esprit des lois :*

« La loi Salique[1] ne permettait point la preuve par le combat singulier ; la loi des Ripuaires et presque toutes celles des peuples barbares la recevaient. Il me paraît que la loi du combat était une suite naturelle et le remède de la loi qui établissait les preuves négatives. Quand on faisait une demande, et qu'on voyait qu'elle allait être injustement éludée par un serment, que restait-il à un guerrier qui se voyait sur le point d'être confondu, qu'à demander raison du tort qu'on lui faisait et de l'offre même du parjure ? La loi Salique, qui n'admettait point l'usage des preuves

1. Cette loi portait que celui contre qui on formait une demande ou une accusation pourrait se justifier en jurant avec un certain nombre de témoins qu'il n'avait point fait ce qu'on lui imputait. Le nombre des témoins qui devaient jurer augmentait selon l'importance de la chose ; il allait quelquefois jusqu'à soixante-douze. Voy. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXVIII, chap. XIII.

négatives, n'avait pas besoin de la preuve par le combat et ne la recevait pas; mais la loi des Ripuaires et celle des autres peuples barbares qui admettaient l'usage des preuves négatives furent forcés d'établir la preuve par le combat....

La preuve par le combat singulier avait quelque raison fondée sur l'expérience. Dans une nation éminemment guerrière, la poltronnerie suppose d'autres vices : elle prouve qu'on a résisté à l'éducation qu'on a reçue, et que l'on n'a pas été sensible à l'honneur, ni conduit par les principes qui ont gouverné les autres hommes; elle fait voir qu'on ne craint point leur mépris, et qu'on ne fait point cas de leur estime : pour peu qu'on soit bien né, on n'y manquera pas ordinairement de l'adresse qui doit s'allier avec la force, ni de la force qui doit concourir avec le courage; parce que, faisant cas de l'honneur, on se sera toute sa vie exercé à des choses sans lesquelles on ne peut l'obtenir. De plus, dans une nation guerrière où la force, le courage et la prouesse sont en honneur, les crimes véritablement odieux sont ceux qui naissent de la fourberie, de la finesse et de la ruse, c'est-à-dire de la poltronnerie.

Je dis donc que dans les circonstances du temps où la preuve par le combat et la preuve par le fer chaud et l'eau bouillante[1] furent en usage, il y eut un tel accord de ces lois avec les mœurs, que ces lois produisirent moins d'injustices qu'elles ne furent injustes; que les effets furent plus innocents que leurs causes; qu'elles choquèrent plus l'équité qu'elles n'en violèrent les droits; qu'elles furent plus déraisonnables que tyranniques....

Déjà, je vois naître et se former les articles particuliers de notre point d'honneur. L'accusateur commençait par déclarer devant le juge qu'un tel avait commis une telle action; et celui-ci répondait qu'il en avait menti; sur cela, le juge ordonnait le duel. La maxime s'établit donc que lorsqu'on avait reçu un démenti, il fallait se battre.

Quand un homme avait déclaré qu'il combattrait, il ne pouvait plus s'en départir; et s'il le faisait, il était condamné à une

1. *Esprit des lois*, liv. XX, chap. XVI.

peine. De là, il suivit cette règle, que quand un homme s'était engagé par sa parole, l'honneur ne lui permettait plus de la rétracter.

Les gentilshommes se battaient entre eux à cheval et avec leurs armes, et les vilains se battaient à pied et avec le bâton. De là, il suivit que le bâton était l'instrument des outrages, parce qu'un homme qui en avait été battu avait été traité comme un vilain.

Il n'y avait que les vilains qui combattissent à visage découvert; ainsi, il n'y avait qu'eux qui pussent recevoir des coups sur la face. Un soufflet devint une injure qui devait être lavée par le sang, parce qu'un homme qui l'avait reçu avait été traité comme un vilain.

Disons donc que nos pères étaient extrêmement sensibles aux affronts; mais que les affronts d'une espèce particulière, de recevoir des coups d'un certain instrument sur une certaine partie du corps, et donnés d'une certaine manière, ne leur étaient pas encore connus. Tout cela était compris dans l'affront d'être battu; et dans ce cas, la grandeur des excès faisait la grandeur des outrages[1]. »

Nous tirerons deux conclusions importantes de cette ingénieuse et savante explication du duel : la première, c'est que le duel est une coutume toute moderne et tout européenne, parfaitement inconnue à l'antiquité et au plus grand nombre des peuples civilisés. Or le caractère d'un droit véritable, nous l'avons vu, c'est l'universalité, criterium infaillible des actions morales. Comment donc verrait-on l'exercice légitime d'un droit naturel dans une coutume locale et barbare, qui eût certainement paru extravagante et féroce aux nations les plus éclairées de l'antiquité ? Notre seconde conclusion, c'est que de toutes les raisons dont se sert si ingénieusement Montesquieu pour justifier, ou plutôt pour expliquer le duel, à titre d'institution judiciaire d'un temps de violence et de barbarie, il n'en est aucune qui soit applicable aux temps modernes; de sorte que ces mêmes raisons qui font comprendre l'usage du duel aux premiers siècles de notre his-

1. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XX, chap. XIV, XVII, XX.

toire, ont aussi l'avantage de montrer tout ce qu'il a aujourd'hui d'artificiel et de profondément contraire à nos lumières et à nos mœurs.

Si nous considérons maintenant la question du duel en elle-même, il nous suffira de rappeler l'éloquente réfutation de Rousseau, à laquelle nous n'ajouterons qu'un très-petit nombre de remarques :

« Vous souvient-il d'une distinction que vous me fîtes autrefois, dans une occasion importante, entre l'honneur réel et l'honneur apparent? Dans laquelle des deux classes mettrons-nous celui dont il s'agit aujourd'hui? Pour moi, je ne vois pas comment cela peut même faire une question. Qu'y a-t-il de commun entre la gloire d'égorger un homme et le témoignage d'une âme droite, et quelle prise peut avoir une vaine opinion d'autrui sur l'honneur véritable, dont toutes les racines sont au fond du cœur? Quoi! les vertus qu'on a réellement périssent-elles sous les mensonges d'un calomniateur? Les injures d'un homme ivre prouvent-elles qu'on les mérite, et l'honneur du sage serait-il à la merci du premier brutal qu'il peut rencontrer? Me direz-vous qu'un duel témoigne qu'on a du cœur, et que cela suffit pour effacer la honte ou le reproche de tous les autres vices? Je vous demanderai quel honneur peut dicter une pareille décision, et quelle raison peut la justifier. A ce compte, un fripon n'a qu'à se battre pour cesser d'être un fripon; les discours d'un menteur deviennent des vérités, sitôt qu'ils sont soutenus à la pointe de l'épée; et si l'on vous accusait d'avoir tué un homme, vous en iriez tuer un second pour prouver que cela n'est pas vrai.

« Ainsi vertu, vice, honneur, infamie, vérité, mensonge, tout peut tirer son être de l'événement d'un combat; une salle d'armes est le siége de toute justice; il n'y a d'autre droit que la force, d'autre raison que le meurtre; toute la réparation due à ceux qu'on outrage est de les tuer, et toute offense est également bien lavée dans le sang de l'offenseur ou de l'offensé? Dites , si les loups savaient raisonner, auraient-ils d'autres maximes....

« Quand il serait vrai qu'on se fait mépriser en refusant de se

battre, quel mépris est le plus à craindre, celui des autres en faisant bien, ou le sien propre en faisant mal ? Croyez-moi, celui qui s'estime véritablement lui-même est peu sensible à l'injuste mépris d'autrui, et ne craint que d'en être digne : car le bon et l'honnête ne dépendent point du jugement des hommes, mais de la nature des choses ; et quand toute la terre approuverait l'action que vous allez faire, elle n'en serait pas moins honteuse. Mais il est faux qu'à s'en abstenir par vertu l'on se fasse mépriser. L'homme droit dont toute la vie est sans tache et qui ne donna jamais aucun signe de lâcheté, refusera de souiller sa main d'un homicide et n'en sera que plus honoré. Toujours prêt à servir la patrie, à protéger le faible, à remplir les devoirs les plus dangereux et à défendre en toute rencontre juste et honnête ce qui lui est cher au prix de son sang, il met dans ses démarches cette inébranlable fermeté qu'on n'a point sans le vrai courage. Dans la sécurité de sa conscience, il marche la tête levée, il ne fuit ni ne cherche son ennemi. On voit aisément qu'il craint moins de mourir que de mal faire, et qu'il redoute le crime et non le péril. Si les vils préjugés s'élèvent un instant contre lui, tous les jours de son honorable vie sont autant de témoins qui les récusent, et dans une conduite si bien liée on juge d'une action sur toutes les autres. »

Nous résumerons en quelques mots les arguments que Montesquieu et Rousseau viennent de nous fournir. Dans tout duel, il y a un offenseur et un offensé. Or, en ce qui touche l'offenseur, il est évident que pour quiconque a porté atteinte à la réputation, à la fortune, à la personne d'autrui, le devoir c'est de réparer ses torts. Offrir le duel ou l'accepter, c'est un déni de justice et une brutale dérision. La situation de l'offensé est sans doute beaucoup plus excusable, mais aux yeux d'une morale sévère, elle ne peut se justifier. Car premièrement, l'offensé est le plus mauvais appréciateur qui se puisse imaginer de la juste réparation qui lui est due, étant à la fois juge et partie. Secondement, il porte atteinte au principe même de toute société régulière, savoir que nul ne se fait justice à soi-même. Troisièmement enfin il s'arroge le droit, visiblement exorbitant et monstrueux, de

prononcer et d'exécuter une sentence de mort contre un de ses semblables, alors que la société, après avoir entouré le pouvoir judiciaire de toutes les garanties possibles d'impartialité et d'équité, hésite encore pour infliger la peine capitale aux plus coupables attentats.

Nous venons d'exposer avec étendue le plus essentiel des devoirs de justice; nous n'insisterons pas sur les autres. Rien de plus aisé que de les déduire de notre formule générale. Le même principe, en effet, qui nous impose le respect de la vie d'autrui, nous oblige à respecter la propriété, la réputation, la bonne foi de nos semblables, à garder nos promesses, à nous interdire le mensonge, qui est tout ensemble un crime contre nous-même et une atteinte aux autres hommes. Sans développer ces indications générales, arrivons aux devoirs de charité.

La charité est à la fois un sentiment et un devoir. Si sublime que soit le sentiment de la charité, nous retrouvons ici, comme dans toute la morale, la subordination nécessaire des instincts du cœur aux règles de la raison. L'amour m'intéresse à la destinée de mes semblables, il me fait souffrir de leurs peines et jouir de leur bonheur; mais l'amour ne parle pas à tous les cœurs un aussi puissant langage; dans les âmes les plus héroïques, il a ses langueurs après ses transports, ses alternatives d'effusion et de sécheresse, ses caprices, ses misères de toute sorte. La raison au contraire marque à tous les êtres intelligents et libres la même loi; elle rattache à leurs yeux la fin de tous leurs semblables à cette fin universelle vers laquelle ils doivent conspirer en commun, savoir : le bien absolu, l'ordre. Après avoir constaté dans la charité la différence du sentiment et de la vertu, la subordination de celui-là à celle-ci, signalons leur belle harmonie. La raison m'ordonne de concourir à la fin de mes semblables; pourquoi cela? parce que cette fin est un élément de l'ordre universel, et, à ce titre, aussi sacrée pour moi que la mienne propre. En même temps que la raison impose cette loi à ma volonté, les plus puissants instincts de mon cœur en viennent seconder l'effet, en rendant le bonheur d'autrui nécessaire à mon propre bonheur. Or

comme le bonheur est pour chaque être dans l'accomplissement de sa fin, on voit que la raison et la sensibilité, en paraissant se proposer différents objets, concourent en réalité au même résultat. La raison rattache ma fin à celle de mes semblables, et toutes deux à l'ordre universel; l'amour identifie mon bonheur avec celui des êtres que j'aime, et unit toutes les créatures aimantes des liens d'une même chaîne qui les rattache à l'être aimable par excellence, foyer suprême de l'amour et source éternelle du bonheur.

Nous avons déjà vu que tous les devoirs de charité sont compris dans cette formule générale : Aide tes semblables à accomplir leur fin, ou plus simplement : Fais pour autrui ce que tu voudrais qui fût fait pour toi-même. Il est impossible et inutile de déterminer avec précision les applications de cette formule; l'obligation, attachée aux devoirs de charité, est nécessairement vague par sa nature; et, tout en restant universelle et inviolable, elle admet pourtant des degrés qui varient avec la condition, la puissance, les moyens d'action des individus. Nous nous bornerons ici à recueillir dans Puffendorff quelques indications essentielles[1].

1° Les seuls bienfaits véritables sont les bienfaits désintéressés. 2° Les bienfaits qui peuvent devenir nuisibles à l'obligé sont défendus par la charité bien entendue; car, avant de faire du bien à son semblable, on doit d'abord songer à ne pas lui faire du mal. 3° Il faut mettre de la mesure dans la charité, et ne pas être bienfaisant au point de se nuire essentiellement à soi-même; car il serait déraisonnable de manquer à sa destinée propre pour concourir à la destinée d'autrui. 4° Il faut mettre du choix dans ses bienfaits. Nos bienfaiteurs y ont les premiers droits; puis nos parents en tant que parents, puis nos amis, nos compatriotes, etc. 5° En thèse générale, il faut subordonner les devoirs de charité à l'accomplissement des devoirs de justice, l'obligation imposée par ceux-ci étant stricte. 6° Les lois sociales veillent avant tout à

1. Puffendorff, *Des devoirs de l'homme et du citoyen*, chap. VI, VII, VIII et IX.

l'infraction des devoirs de justice, et avec raison, parce qu'il y va de la sûreté et de la vie même des personnes. Si le législateur intervenait pour l'accomplissement des devoirs de charité, outre que cette vertu perdrait alors son plus beau caractère, qui est dans son parfait désintéressement, il faudrait multiplier les lois à l'infini et tyranniser les affections et les consciences. Il est infiniment plus sage de laisser à la religion, à la philosophie, aux mœurs, le soin de suppléer au défaut nécessaire de toute législation.

Nous terminerons l'exposition des devoirs de l'homme envers ses semblables en posant quelques principes touchant les relations générales que crée entre les hommes l'existence de la société, et en indiquant les devoirs les plus essentiels qui en résultent, pour l'État à l'égard des citoyens, et pour les citoyens à l'égard de l'État.

Recherchons premièrement quels sont les éléments constitutifs de l'État. L'État, c'est l'ensemble des pouvoirs publics de la société. Or, ce qui constitue la société, c'est la loi. L'État comprend donc nécessairement un pouvoir chargé de faire la loi, c'est le pouvoir législatif, et un pouvoir chargé de donner force à la loi, c'est le pouvoir exécutif. Entre ces deux pouvoirs, il en faut un troisième pour interpréter la loi et l'appliquer aux cas particuliers; c'est le pouvoir judiciaire.

Quand ces trois pouvoirs sont dans une seule main, l'État est monarchique; dans les mains d'une certaine classe de citoyens, il est aristocratique; dans les mains de tous les citoyens, démocratique. Montesquieu admet aussi trois formes élémentaires de gouvernement[1]; mais il les qualifie et les détermine d'une autre manière. Suivant lui, ces gouvernements élémentaires sont le despotique, le monarchique et le républicain; celui-ci embrassant l'aristocratie et la démocratie. Nous ne pouvons adhérer au sentiment de Montesquieu par les deux raisons suivantes : d'abord, le despotisme est la corruption de la monarchie plutôt

1. Montesquieu, édit. de Ch. Lahure, t. I, *Esprit des lois*, liv. II, chap. I.

qu'un gouvernement normal; de plus, l'aristocratie et la démocratie sont évidemment des formes de gouvernement aussi distinctes l'une de l'autre que la monarchie et le despotisme. L'auteur de l'*Esprit des lois* reconnaît lui-même[1] que l'état monarchique recèle un germe de corruption et incline fatalement au despotisme, tout comme l'état aristocratique à l'oligarchie, et l'état démocratique à la démagogie. C'est nous fournir le principe d'une théorie plus exacte que la sienne.

Les formes élémentaires de gouvernement que nous venons d'indiquer peuvent se combiner en des proportions très-diverses, et donner ainsi naissance à une foule de gouvernements mixtes qui tirent leur caractère de celui des trois éléments qui prédomine dans le mélange. Le but essentiel, l'idéal suprême du gouvernement représentatif, qui est celui des peuples les plus civilisés de l'Europe, c'est d'obvier à cette pente naturelle qui porte les gouvernements simples à se corrompre par leur excès, et de créer une combinaison savante où l'élément monarchique, l'élément aristocratique et l'élément démocratique, unis et réconciliés, se tempèrent et se conservent l'un par l'autre.

L'analyse que nous venons de faire des éléments de l'État nous y a montré, en quelque sorte, trois personnes publiques : le législateur, le magistrat et le juge. Indiquons d'abord les devoirs du législateur :

1° Le but de la loi étant de réaliser dans la société, au moins en partie, l'ordre moral, le premier devoir du législateur, c'est de composer les lois écrites sur le modèle éternel de la loi naturelle. 2° La loi une fois déterminée, il faut lui donner une sanction; or, cette sanction doit avoir deux caractères : l'universalité et la proportion. C'est une des recherches les plus vastes, les plus difficiles et les plus nécessaires que celle des règles de la pénalité sociale. Posons du moins, avec Montesquieu, ces deux principes : que la justice des peines, plus que leur sévérité, fait la force de la loi; et qu'en général, les peines morales sont plus utiles que

1. *Esprit des lois*, liv. II, chap. XI, XII, XIII, XIV.

les peines physiques à l'amélioration du coupable, laquelle est, sans contredit, un des principaux objets que le législateur se doive proposer[1]. 3° Cette règle générale, que l'ignorance de la loi ne justifie pas le coupable, étant nécessaire pour assurer l'exécution de la justice, il s'ensuit qu'un des devoirs du législateur est de rédiger la loi avec clarté et simplicité, afin qu'elle puisse pénétrer dans toutes les classes de la société. 4° Enfin, c'est encore un devoir fondamental du législateur de faire comprendre le but et l'esprit de la loi par un exposé des motifs. Outre qu'il fournit ainsi au magistrat un moyen indispensable d'interpréter fidèlement la loi, il donne à la loi elle-même son vrai caractère, en la faisant accepter comme un devoir à l'intelligence, au lieu de l'imposer seulement comme une force à la volonté.

Passons aux devoirs des magistrats, en désignant sous ce nom les organes du pouvoir exécutif comme ceux du pouvoir judiciaire : 1° C'est un devoir impérieux pour les magistrats de connaître parfaitement et de méditer sans cesse les lois et les règlements qu'ils sont chargés d'appliquer. 2° Ils doivent, dans toutes leurs décisions, faire taire leurs opinions personnelles pour ne suivre que l'esprit de la loi. Autrement, ils se feraient législateurs, usurpant ainsi un pouvoir qui ne leur appartient pas, et renversant la barrière nécessaire qui doit séparer les pouvoirs dans un État bien réglé. 3° Si les magistrats ne peuvent appliquer la loi en sûreté de conscience, leur devoir est de s'abstenir. 4° Ce n'est que dans les cas où la loi est muette que la conscience des magistrats y doit suppléer. 5° Toute partialité, toute acception de personnes est évidemment un crime de la part des magistrats.

Il nous reste à déterminer les devoirs des citoyens envers l'État. On peut les réduire à deux : le respect et l'obéissance.

Il est aisé de concevoir que tout pouvoir public de l'État a droit au respect des citoyens, comme représentant la loi, c'est-à-dire la justice même et l'ordre moral. Mais un des problèmes les plus

1. *Esprit des lois*, liv. VI, chap. I, XI, XII, XV, XVI.

délicats de la morale, c'est de déterminer, en certaines circonstances, les limites de l'obéissance due aux magistrats.

Un premier cas se résout toutefois avec facilité : si le magistrat se met en opposition avec la loi, il est clair qu'il perd tout droit à l'obéissance; car, quel est le fondement de son autorité? c'est la loi. Et quel est l'objet de la fonction dont il est investi? l'exécution de la loi. Si donc il ne commande pas au nom de la loi, il ne parle plus qu'au nom de sa volonté particulière ou de son caprice, il n'est plus magistrat, il n'a plus aucune autorité légitime.

Voici un second cas, celui où le magistrat commande, non à l'encontre de la loi, mais dans le silence de la loi. Nul doute que s'il commande une chose injuste en soi, ou seulement préjudiciable à l'intérêt du citoyen, le droit de celui-ci ne soit de résister. Et déjà toutefois les limites de la désobéissance légitime se resserrent. Mais le cas véritablement difficile, c'est celui où le magistrat commande régulièrement au nom d'une loi injuste. Quel est alors le devoir du citoyen, et quel est son droit?

On a justement distingué deux sortes de désobéissances : la désobéissance passive, qui consiste à s'abstenir purement et simplement de l'action prescrite, en courbant la tête sous la sanction de la loi; la seconde est la désobéissance active, c'est-à-dire l'insurrection. Dans le cas dont il s'agit, nous ne pensons pas qu'on puisse contester que la désobéissance passive soit un droit et même un devoir; c'est le sens de cette maxime dont on a tant abusé, mais qui reste en soi juste et sacrée : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. En d'autres termes, entre la justice éternelle et celle qui passe, quand il y a opposition, le choix de l'homme de bien ne saurait être douteux. Les plus cruels tourments, la prison, la mort même, ne peuvent arrêter ici celui qui a pris pour règle de sa vie de préférer la justice à tout le reste. Quant à la désobéissance active, les terribles abus qu'elle a entraînés à toutes les époques de l'histoire sont sans doute une grande leçon pour les individus et pour les peuples. Et, certes, si un certain fanatisme s'est servi de cette maxime : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, pour couvrir mille

actes impies, qui ne sait combien de violences et de désordres ont été mis sous la protection de cette autre maxime, invoquée par un autre fanatisme, non moins dangereux que le premier : L'insurrection est le plus saint des devoirs? Toutefois, l'amour le plus légitime de l'ordre et de la paix ne saurait faire oublier qu'il est des moments dans la vie des peuples, moments terribles et solennels dont nulle intelligence d'homme n'a le secret, où un irrésistible instinct soulève une nation entière contre un pouvoir usurpé, et où la Providence elle-même semble déchaîner la force populaire pour exécuter ses arrêts.

VIII

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU.

Bien que la détermination des devoirs de l'homme envers Dieu suppose à la rigueur l'existence de Dieu démontrée et ses principaux attributs établis, nous ne voyons aucun inconvénient bien sérieux à placer ici cette partie importante des obligations humaines. La morale et la théodicée sont des sciences si étroitement unies que c'est une nécessité inévitable pour chacune d'elles de faire à l'autre de perpétuels emprunts. Au surplus, nous ne ferons que toucher ici la question du culte, préférant, dans une matière si difficile, renvoyer nos lecteurs aux grands maîtres qui ont pu la traiter avec autorité et l'approfondir[1].

Il suffit, nous l'avons vu, de l'idée du bien fournie par la raison pour donner à la morale une base solide. Mais du moment que l'esprit humain, atteignant l'existence divine, y a trouvé la dernière raison de toutes les vérités, l'idée du bien et la morale tout entière prennent un caractère religieux. Le devoir n'est plus seulement une obligation rationnelle ; c'est un ordre de la Divinité. L'accomplissement du devoir n'est plus seulement un acte digne d'une créature intelligente ; c'est un culte. Au sentiment du mérite s'unit l'espérance, et à la douleur secrète du coupable, la crainte des jugements de Dieu. Mais est-ce là le culte tout entier ? Ce serait une grande erreur de le croire.

L'idée de Dieu suscite dans toute âme humaine, à des degrés divers, un certain nombre de sentiments particuliers, les plus élevés et les plus profonds de notre nature, dont l'ensemble com-

1. Voy. Fénelon, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, lettre II ; Clarke, *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle ;* Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, trad. de M. Tissot, p. 419 ; Dugald Stewart, *Philosophie des facultés actives et morales*, liv. III.

pose le sentiment religieux. On a soutenu que ce sentiment n'avait pas ses racines dans la nature, qu'il était le résultat de l'éducation et de l'habitude. Cette théorie est démentie par une observation attentive du cœur humain. Tous les êtres avec lesquels nous sommes en rapport éveillent en nous des sentiments divers, suivant les qualités que nous y apercevons ; et celui-là qui possède toutes les qualités, sublimes et touchantes, n'éveillerait en nous aucun sentiment ! Pensons-nous à l'essence infinie de Dieu, nous pénétrons-nous de l'idée de sa toute-puissance, nous rappelons-nous que la loi morale exprime sa volonté, et qu'il a attaché à l'accomplissement et à la violation de cette loi des récompenses et des peines dont il dispose avec une justice inflexible et dans ce monde et dans un autre ? Nous ne pouvons nous défendre d'une émotion de respect et de crainte à la pensée d'une telle grandeur. Puis, si nous venons à considérer que cet être tout-puissant a bien voulu nous créer, nous dont il n'a aucun besoin ; qu'en nous créant il nous a comblés de bienfaits, qu'il nous a donné cet admirable univers pour jouir de ses beautés toujours nouvelles, la société pour agrandir notre vie dans celle de nos semblables, la raison pour penser, le cœur pour aimer, la liberté pour agir ; sans disparaître, le respect et la crainte se teignent d'un sentiment plus doux, celui de l'amour. L'amour, quand il s'applique à des êtres faibles et bornés, nous inspire de leur faire du bien ; mais en lui-même, il ne se propose pas l'avantage de la personne aimée ; on aime un objet beau ou bon, parce qu'il est tel, sans regarder si cet amour peut être utile à son objet ou à nous-mêmes. A plus forte raison, l'amour, quand il remonte jusqu'à Dieu, est-il un pur hommage rendu à ses perfections : c'est l'épanchement naturel de l'âme dans un être infiniment aimable.

Le respect et l'amour composent ce qu'on appelle l'adoration. L'adoration véritable n'est pas sans l'un et l'autre de ces deux sentiments. Si vous ne considérez que le Dieu tout-puissant, maître du ciel et de la terre, auteur et vengeur de la justice, vous faites une religion de la peur : vous accablez l'homme sous le poids de la grandeur de Dieu et de sa propre faiblesse, vous le condamnez

à un tremblement continuel dans l'incertitude des jugements de Dieu; vous lui faites prendre en haine et ce monde, et la vie, et lui-même qui est toujours rempli de misères. C'est vers cette extrémité que penche Port-Royal. Lisez les *Pensées* de Pascal; dans sa superbe humilité, Pascal oublie deux choses: la dignité de l'homme et la bonté de Dieu. D'un autre côté, si vous ne voyez que le Dieu bon et le père indulgent, vous tombez dans la mysticité chimérique de Fénelon et de sainte Thérèse. En substituant l'amour à la crainte, peu à peu, avec la crainte, on court risque de perdre le respect. Dieu n'est plus un maître, il n'est plus même un père; car l'idée de père entraîne encore jusqu'à un certain point celle d'une crainte respectueuse; il n'est plus qu'un ami, quelquefois qu'un amant. La vraie adoration ne sépare pas l'amour et le respect; c'est le respect animé par l'amour[1].

L'adoration est un sentiment universel. Il diffère en degré selon les différentes natures; il prend les formes les plus diverses; souvent même, il s'ignore lui-même; tantôt il se trahit par une exclamation partie du cœur, devant les grandes scènes de la nature et de la vie; tantôt il s'élève silencieusement dans l'âme muette et pénétrée; il peut s'égarer dans son expression, dans son objet même; mais au fond il ne change pas. C'est un élan de l'âme spontané, irrésistible; et quand la raison s'y applique, elle le déclare juste et légitime. Quoi de plus juste en effet que de redouter les jugements de celui qui est la sainteté même, qui connaît nos actions et nos intentions, et qui les jugera comme il appartient à l'éternelle justice? Quoi de plus juste que d'aimer la parfaite bonté et le principe même de tout amour? L'adoration est d'abord un sentiment naturel; la raison en fait un devoir.

Le sentiment religieux, considéré dans ses manifestations extérieures, s'appelle le culte. Le culte ne crée pas le sentiment religieux; il l'exprime, il s'y attache, il l'épure, le ravive, le développe, lui donne un corps. La question du culte se réduit donc à savoir s'il est utile et s'il est obligatoire d'entretenir dans l'âme

1. M. Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, IIIe partie.

le sentiment religieux par des pratiques régulières, soit intérieures, soit extérieures, soit même publiques.

Or si le sentiment religieux est un sentiment naturel, excellent, sublime, s'il peut devenir un puissant moyen d'amélioration morale, n'est-il pas clair que tout homme qui le laissera s'éteindre et périr sera coupable? Et d'un autre côté, ne voit-on pas que le sentiment religieux, par sa pureté et sa sublimité mêmes, est plus qu'aucun autre sujet à s'éteindre, soit dans les préoccupations de la vie matérielle, soit dans l'agitation des passions et des intérêts? Ajoutez à cela que le devoir du culte est parfaitement d'accord avec la constitution de la nature humaine, puisque tout sentiment tend à se manifester au dehors, et que l'âme trouve dans cette manifestation un plaisir d'autant plus vif et d'autant plus pur que le sentiment a plus de force et de beauté. Nous dirons enfin que le culte de Dieu, pratiqué en commun, est le lien le plus puissant des âmes, le plus efficace et le plus nécessaire supplément à l'action des lois, en un mot, la source la plus féconde de la sociabilité.

Les objections des déistes sont de la plus extrême faiblesse. Ils disent que tout étant réglé par Dieu avec une parfaite sagesse, la prière est dès lors inutile et même criminelle. Cet argument est un pur sophisme. Si Dieu a tout réglé, il a tout prévu. S'il a tout prévu, il a prévu les prières humaines comme tout le reste, et d'avance il y a fait droit. D'ailleurs, les premiers mots de la plus belle des prières ne sont-ils pas ceux-ci : *Que votre volonté soit faite!*

Les déistes disent encore que Dieu n'a pas besoin de nos hommages. Sans aucun doute; mais c'est un besoin pour nous de lui en rendre, d'élever sans cesse nos âmes vers lui, parce qu'elles sont son ouvrage, et parce qu'en contemplant le divin modèle, elles lui deviennent plus semblables. La philosophie l'a dit, il y a deux mille ans, par la bouche de Platon : Ὁμοίωσις τῷ Θεῷ, voilà le dernier mot de la destinée humaine.

THÉODICÉE.

I

EXISTENCE DE DIEU.

La théodicée ou théologie rationnelle a pour objet la connaissance de Dieu. Elle se propose d'établir l'existence de l'être infiniment parfait, de déterminer ses attributs et ses rapports essentiels avec le monde. En face de questions si vastes et si hautes, l'esprit du philosophe s'interroge avec une sorte d'effroi, et se demande si elles ne surpassent point sa portée. Et en effet, il n'est pas un seul de ces problèmes où l'esprit humain ne trouve infiniment plus de marques de sa faiblesse que d'aliments à sa curiosité; mais ce qui doit soutenir le philosophe, c'est que ces mêmes mystères qui semblent accabler sa pensée, la conscience du genre humain les a rencontrés; ces mêmes problèmes, elle les a résolus. Toute philosophie qui se retranche ces sublimes recherches est une philosophie incomplète, puisqu'elle est moins large que la conscience de l'humanité.

Entrons donc dans la carrière que le sens commun nous ouvre avec un sentiment profond de notre faiblesse, et tout à la fois avec une juste confiance en la force de la raison. Commençons par celui des problèmes de la théodicée que supposent évidemment tous les autres, le problème de l'existence de Dieu.

§ 1. Du problème de l'existence de Dieu.

Avant de développer les preuves de l'existence de Dieu, il est nécessaire de résoudre une difficulté considérable qui s'élève contre toute démonstration : c'est que l'existence de Dieu, si l'on en croit certains philosophes, n'a pas besoin d'être démontrée. Elle est, disent-ils, antérieure et supérieure à toute preuve proprement dite ; en d'autres termes, elle a sa preuve en soi, étant évidente par soi ; elle est un premier principe, et le plus élevé de tous. Or, s'il en est ainsi, toute démonstration est inutile, et même dangereuse, parce qu'elle peut compromettre ce qu'elle veut indiscrètement prouver.

Cette difficulté est grave et mérite d'être discutée avec la plus sérieuse attention ; elle touche au problème de l'origine et de la valeur de nos plus essentielles connaissances ; elle peut nous conduire d'ailleurs, sinon à rejeter les arguments dont on se sert depuis des siècles pour établir l'existence de Dieu, du moins à en limiter exactement la juste portée.

Il y a ici deux excès à éviter : l'un est de trop donner à la puissance du raisonnement ; l'autre est de ne pas lui donner assez. Si vous allez jusqu'à prétendre que toute preuve, toute démonstration sont absolument inutiles, que même tout argument en faveur de l'existence de Dieu est nécessairement un paralogisme, vous vous inscrivez en faux contre les meilleurs génies dont s'honore la philosophie, qui tous, depuis Platon jusqu'à Leibnitz, se sont servis du raisonnement pour établir l'existence d'une cause première ; de plus, vous restez désarmé contre l'athéisme, auquel vous ne pouvez opposer qu'une inutile protestation. D'un autre côté, si vous voulez, par la seule force du raisonnement abstrait, vous élever au principe des choses, sans vous appuyer sur les données de la conscience, qui seule nous donne le vrai sentiment et la vraie preuve des réalités, de la plus haute comme des plus humbles, vous risquez de n'aboutir qu'à tourmenter des abstractions et à raisonner dans le vide ; vous courez même le danger de supposer dans les prémisses ce

que vous désirez trouver dans la conclusion, et, dès lors, de compromettre la plus sainte des vérités en lui donnant pour base un paralogisme. Essayons de résoudre la difficulté proposée sans tomber dans aucun de ces deux excès.

En fait, il est certain qu'il y a des athées; j'en puis citer de deux espèces : les athées de spéculation et les athées de pratique. Il se rencontre certains esprits, d'ailleurs pleins de force, tellement épris de cette sorte de clarté propre aux objets de l'expérience, tellement accoutumés à faire des choses de la nature l'unique aliment de leurs contemplations, et, pour ainsi dire, à toujours penser sous les conditions de l'espace et du temps, qu'ils finissent par étouffer en eux le besoin, l'idée, le sentiment de l'infini. Donnez à ces esprits une certaine hardiesse, une certaine vigueur de conception et de déduction, ils en viendront à nier systématiquement et l'idée, et l'existence, et la possibilité même de l'infini; ils en viendront à construire, dans leur pensée, une théorie du monde d'où l'infini sera complétement absent, et qui ne renfermera dans son enceinte, si vaste qu'elle puisse être, que des éléments analogues à ceux de l'expérience des sens. Cette philosophie, qui se réduit au fini, c'est l'athéisme. Je n'invente point ici un monstre, une chimère; je m'appuie sur l'histoire entière de l'esprit humain; j'atteste Démocrite et Épicure, Hobbes et Hartley, David Hume et d'Holbach. Voilà des athées de spéculation. J'appelle athées de pratique les hommes qui, sans faire de systèmes, sans se rendre compte du fond de leur âme, sans nier explicitement la cause première, de fait ne pensent jamais à Dieu, ne lui donnent pas un des moments de leur vie toute absorbée dans les choses de ce monde, une seule émotion, un seul soupir de leur âme que les intérêts et les plaisirs de la terre captivent et remplissent complétement.

Ce sont là des faits incontestables; il en résulte que l'existence de Dieu n'est point une de ces vérités tellement évidentes par elles-mêmes qu'elles ne s'obscurcissent jamais un seul instant dans les âmes et qu'on ne peut les mettre en question sans passer pour un sophiste ou pour un insensé. Il est donc du droit de la science et de son devoir d'appeler ici à son secours la réflexion,

26

l'analyse, le raisonnement, tout le cortége, en un mot, des procédés réguliers qui servent à rappeler les idées, à les éclaircir, à en découvrir les vrais rapports, à rendre ainsi à elle-même une raison affaiblie ou égarée, à lui montrer les titres légitimes d'une vérité qu'un éblouissement passager lui avait fait abandonner. C'est sans doute une belle parole que celle de Platon, dans les *Lois*, que l'athéisme, avant d'être une erreur de l'intelligence, est une maladie de l'âme. Mais enfin, cette maladie existe, et l'honneur de la philosophie est de la guérir. Platon lui-même n'a pas dédaigné de démontrer l'existence de Dieu, et ce noble exemple a été suivi par les plus grands philosophes de l'antiquité et des temps modernes. Aristote, saint Anselme, Descartes, Newton, Leibnitz ont attaché leurs noms aux arguments par lesquels on prouve ce dogme fondamental. Il serait étrange que tant de génies supérieurs eussent été dupes de la même illusion, et c'est une opinion au moins bien hardie que celle qui condamne tous ces grands esprits à avoir consumé leurs forces en des raisonnements stériles.

Qu'oppose-t-on de si décisif à ces imposantes autorités? Dieu, dit-on, est le premier des êtres. Il est donc la première des vérités; et de même que, dans l'ordre des choses, tout être vient de Dieu, qui lui-même ne vient de rien, de même, dans l'ordre des idées, il faut que tous les principes se déduisent de Dieu qui seul est son principe à lui-même. Je réponds que c'est mal raisonner que de supposer que l'ordre de nos idées doive être le même que celui des choses. Dans la nature, ne connaissons-nous pas les effets avant de connaître les causes? et cependant les causes sont antérieures et supérieures à leurs effets. Considérez les conditions mêmes de la science humaine. Le commencement de toute connaissance, c'est le *Cogito, ergo sum*. L'esprit humain, en effet, ne peut rien connaître, si déjà il n'existe pas pour lui-même. Le monde extérieur, dont la notion paraît immédiate, n'est rien à mes yeux qu'à une condition, c'est que j'existe, c'est que je pense et que je sache tout cela. A proprement parler, il n'y a qu'une connaissance absolument immédiate, celle du moi. L'idée

des choses sensibles et celle de Dieu supposent un terme antérieur. C'est en ce sens qu'il est vrai de dire que l'on peut démontrer l'existence de la nature et celle de Dieu; et il n'y a, en fait d'existences, que celle du moi qui échappe à toute démonstration par son immédiate évidence.

On insiste et on dit : Démontrer, c'est rattacher une vérité à une autre vérité plus générale, c'est montrer la dépendance d'une vérité inférieure par rapport à une vérité d'un ordre plus élevé. Or, bien loin que l'existence de Dieu puisse être contenue dans une autre vérité, ou en dépende, c'est elle qui contient et de qui dépendent toutes les autres vérités; si Dieu n'est pas, rien n'existe qui soit absolu et immuable, rien n'est vrai, toute connaissance est incertaine : c'est donc ruiner toute démonstration que de vouloir établir par elle ce qui en est la condition et le fondement.

Je réponds qu'en effet la légitimité de toute démonstration, de toute certitude, de toute pensée repose sur ce principe : qu'il existe une vérité absolue, principe fondé lui-même sur l'existence d'un être absolu, c'est-à-dire de Dieu. C'est en ce sens qu'on a pu dire qu'il n'y a point d'athée véritable, que quiconque pense, pense Dieu, et que quiconque affirme quoi que ce puisse être, affirme Dieu. J'accorde donc que le premier fondement de toute certitude humaine, c'est un acte de foi primitif dans l'existence d'une vérité absolue; mais de ce que cet acte de foi existe dans les profondeurs de l'âme humaine, est-ce à dire qu'il ne puisse pas être obscurci par l'habitude et se dérober pour ainsi dire à lui-même? est-ce à dire qu'il n'y ait pas utilité et même nécessité à le rappeler, à l'éclaircir, à en faire sortir les conséquences légitimes? Or, c'est là justement l'objet de toutes les démonstrations de l'existence de Dieu. Il ne s'agit point de donner l'idée de Dieu à des intelligences qui, par hypothèse, ne la posséderaient point; il ne s'agit même pas de produire en elles, pour la première fois, la croyance en l'existence d'un être infini. Éclaircir cette idée, pour un temps obscurcie, ranimer cette croyance qui s'est éteinte, rétablir l'âme dans les conditions naturelles de son existence normale, tel est le terme où il faut limiter la portée de ces démonstrations.

§ 2. Classification des preuves de l'existence de Dieu.

On classe, le plus ordinairement, les preuves de l'existence de Dieu en trois séries : preuves physiques, preuves métaphysiques, preuves morales. On appelle preuves physiques celles qui sont fondées sur l'observation de la nature; preuves métaphysiques, celles qui s'appuient sur les conceptions nécessaires et universelles de la raison; preuves morales, celles qui reposent sur le témoignage de l'histoire et les croyances du genre humain. Il y a cela de vrai dans cette classification que le spectacle de la nature nous élève, en effet, irrésistiblement vers le Dieu que la raison nous fait concevoir, et que les traditions universelles des peuples viennent s'accorder ici avec les inspirations intimes de la raison; mais, au fond, toutes les preuves de l'existence de Dieu s'appuient sur la raison, et, en ce sens, elles sont toutes métaphysiques.

La raison est en nous une sorte de sens sublime dont l'objet propre est Dieu, comme le moi est l'objet du sens intime, comme la nature est l'objet des sens extérieurs. C'est donc à la raison qu'il appartient essentiellement d'établir l'existence de Dieu sur sa véritable base; le témoignage des sens et celui de l'histoire ne sont pour la raison que d'utiles auxiliaires.

C'est sous ces mêmes réserves qu'on peut accepter une autre classification célèbre, celle des preuves *a priori* et des preuves *a posteriori*, ou, en d'autres termes, des preuves fondées sur la raison et des preuves fondées sur l'expérience. Il est clair que l'expérience toute seule ne peut servir à prouver l'existence de Dieu, le nécessaire ne se déduisant pas du contingent, et l'infini du fini. A parler un langage rigoureux, il ne saurait y avoir de preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu; toutes sont *a priori*, c'est-à-dire que toutes sont fondées sur les idées de la raison. Sans doute, ces idées elles-mêmes ne sont pas absolument indépendantes de l'expérience et supposent des données *a posteriori;* mais si l'expérience les suscite et les confirme, elle ne les constitue pas.

Une classification véritablement rigoureuse et profonde des

preuves de l'existence de Dieu ne peut être établie que sur l'analyse de la raison. La raison est la faculté de l'infini ou de l'absolu. Son objet, c'est Dieu. Autant la raison contient d'idées élémentaires, autant il y a de voies légitimes pour aller à Dieu, autant il y a d'arguments solides pour établir son existence.

La raison conçoit-elle au delà des limitations de l'espace et des variations du temps l'immensité et l'éternité, voilà le fondement d'une démonstration légitime de l'existence d'un principe infini et éternel. La raison vient-elle à considérer les êtres, non plus dans les conditions extérieures de leur développement, mais dans le fond même de leur nature, comme des causes et des substances, causes imparfaites et limitées, substances contingentes et incapables d'exister par soi, elle s'élève à l'idée d'une cause absolue et souveraine, d'un être nécessaire et accompli qui trouve en lui-même le principe de son existence. De là, une démonstration nouvelle, non moins légitime et plus profonde encore que la précédente. C'est ainsi que chaque idée de la raison nous découvre par quelque endroit l'existence de Dieu. Considérez maintenant ces idées dans leur caractère général; elles sont universelles et nécessaires, bien qu'elles fassent leur apparition dans un être particulier et contingent. Frappée de ce contraste, la raison sent invinciblement qu'il faut rapporter les idées absolues à un principe absolu comme elles, et elle trouve encore ainsi une route assurée pour remonter à Dieu.

Mais que sont en dernière analyse toutes ces idées? des formes diverses d'une seule et même idée, toujours présente et toujours active au plus profond de l'âme humaine, l'idée de l'infini, de l'absolu, du parfait. D'où nous vient cette idée sublime? Ce ne peut être du spectacle des choses sensibles, ni du sentiment de nous-mêmes, imparfaits et limités que nous sommes. Cette idée ne peut donc venir que de l'infini lui-même, de l'être parfait, de Dieu.

Au fond même, l'idée seule de Dieu n'en implique-t-elle pas l'existence? Dieu n'est-il pas l'être parfait, c'est-à-dire l'être dont l'essence est d'exister, l'être nécessaire dont la possibilité implique l'existence actuelle? S'il en est ainsi, il suffit de penser

à Dieu pour être assuré que Dieu existe. C'est ainsi que la raison tantôt appuyée sur les idées de temps et d'espace, tantôt sur les notions de cause, de substance, tantôt sur toutes ces conceptions ensemble, considérées dans leur caractère absolu, ou dans l'idée unique qui les embrasse toutes, et par elle seule nous assure de la réalité de son objet; c'est ainsi, dis-je, que la raison s'élève à Dieu par une foule de voies différentes qui ne sont en définitive que des sentiers divers dans une grande et unique voie, celle de la raison. De là, une suite de démonstrations toutes légitimes, et qui se résument dans une seule démonstration absolument irréfragable.

Développons tour à tour chacune de ces preuves, dont nous venons de faire sentir l'harmonie profonde et l'intime unité.

§ 3. Exposition et discussion des preuves de l'existence de Dieu.

Preuve de Newton et Clarke, fondée sur les idées d'immensité et d'éternité. — Clarke est le premier qui ait donné à cette preuve une forme régulière; elle est restée dans l'esprit de Newton à l'état d'assertion ou plutôt de soupçon. Ce grand homme s'était exprimé de la sorte:

« Deus æternus est et infinitus, omnipotens et omnisciens; id est, durat ab æterno in æternum et adest ab infinito in infinitum; omnia regit et cognoscit quæ fiunt aut fieri possunt. Non est æternitas vel infinitas; non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique; et existendo semper et ubique, durationem et spatium, æternitatem et infinitatem constituit. » (*Philos. nat. princ. math.*, Schol. gener. sub finem.)

Ainsi donc, suivant Newton, l'espace et le temps conçus dans toute leur plénitude, l'espace sans limites, la durée sans commencement ni fin, sont des attributs de Dieu. L'espace absolu, c'est l'immensité de Dieu; la durée absolue, c'est son éternité. Newton restait fidèle à cette théorie et l'exprimait d'une manière forte et précise, quand il disait que l'espace est pour Dieu comme un organe par lequel il perçoit et pénètre tous les êtres de la nature.

Un ami et fervent disciple de Newton, le docteur Samuel Clarke, adopta cette théorie sur l'espace et le temps, et en fit le fondement d'une démonstration originale de l'existence de Dieu:

Nous concevons, dit-il, un espace sans bornes ainsi qu'une durée sans commencement ni fin. Or, ni la durée, ni l'espace ne sont des substances, mais bien des propriétés, des attributs; et toute propriété est la propriété de quelque chose, tout attribut appartient à un sujet. Il y a donc un être réel, nécessaire, infini, dont l'espace et le temps réels, nécessaires, infinis, sont les propriétés, qui est le substratum ou le fondement de la durée et de l'espace. Cet être est Dieu[1].

Discussion de la preuve de Newton et Clarke. — Nous croyons que cette preuve renferme un fond de vérité, et nous allons essayer de le dégager; mais elle ne saurait être admise sous la forme que ses inventeurs lui ont donnée. Elle repose, en effet, sur une théorie de l'espace et du temps, qui est pour le moins très-contestable, et que nous croyons fausse pour notre part.

Suivant Newton et Clarke, l'espace et le temps existent d'une manière indépendante, abstraction faite des corps et de la succession des phénomènes. De plus, l'espace et le temps, considérés de la sorte en eux-mêmes, sont infinis et nécessaires. Aucune de ces assertions ne nous paraît vraie, et Leibnitz, dans la polémique célèbre qu'il a soutenue contre les newtoniens sur ce point, en a solidement démontré la fausseté.

Nous percevons les corps comme réellement étendus, et les phénomènes comme réellement successifs; l'étendue et la durée sont donc choses réelles, de la réalité même des choses corporelles et successives où nous les percevons; mais de quel droit leur accorder une réalité indépendante, bien plus, une réalité nécessaire et infinie? On dit que nous pouvons supprimer tous les corps et tous leurs changements par la pensée, mais que

1. Voy. Clarke, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, chap. IV, VI, VII; *Lettres*, p. 151, 152, etc., éd. Am. Jacques.

nous ne pouvons supprimer l'espace et le temps : je le nie. Supposez que Dieu seul existe, Dieu, l'être immuable et indivisible. Je porte le défi que, de cette notion, aucune analyse puisse rien déduire qui se rapporte à l'espace et au temps. Là où il n'y a aucune multiplicité d'existence, aucun changement, l'espace et le temps sont absolument inconcevables. On est dupe ici d'une illusion de l'imagination. Je puis supprimer par la pensée tel ou tel corps au sein de l'univers. Que reste-t-il? son image. Supprimez-vous l'image ou le souvenir de ce corps, il peut rester encore l'idée de sa possibilité; mais, au delà, il n'y a plus rien d'intelligible. Quel est cet espace qui reste, quand le corps est supprimé? Une chose réelle, dit-on, et cependant destituée de toute forme, de toute qualité positive, une chose qui est un rien. Pure chimère de l'abstraction! Il en est absolument de même pour le temps. Otez le changement et tout ce qui change, il ne reste rien d'effectif et de réel; il ne reste que la possibilité du changement, fondement unique de l'idée abstraite du temps.

Ajoutez à cela que c'est se former une étrange idée de la nature divine que de se la représenter comme répandue dans l'espace et dans le temps. L'espace est divisible et Dieu est un; le temps est successif, et Dieu est immuable. Faire de l'espace et du temps les attributs de Dieu, c'est unir les contradictoires. Il ne sert de rien de répondre, comme le fait Clarke, que l'espace infini n'est pas véritablement divisible; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'est pas divisé; c'est que ses parties ne sont point séparables et ne sauraient être éloignées les unes des autres par discerption. Mais, séparable ou non, l'espace, tel que Newton et Clarke se le représentent, a des parties que l'on peut assigner, soit par le moyen des corps qui s'y trouvent, soit par les lignes et les surfaces qu'on y peut mener. Prétendre que l'espace infini est sans parties, c'est prétendre que les espaces finis ne le composent point et que l'espace infini pourrait subsister, quand tous les espaces finis seraient réduits à rien. Voilà donc, s'écrie Leibnitz, une étrange imagination que de dire que l'espace est une propriété de Dieu, c'est-à-dire qu'il entre dans l'essence de Dieu. L'espace a des parties; donc, il y aurait des parties dans

l'essence de Dieu. De plus, les espaces sont tantôt vides, tantôt remplis; donc, il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vides et tantôt remplies, et par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les corps, remplissant l'espace, rempliraient une partie de l'essence de Dieu et y seraient commensurés, et dans la supposition du vide, une partie de l'essence de Dieu sera dans le récipient. Ce Dieu à parties ressemblera fort au Dieu stoïcien, qui était l'univers entier considéré comme un animal divin. Et encore, l'immensité de Dieu fait que Dieu est dans tous les espaces. Mais, si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu, ou qu'il est sa propriété? On a bien ouï dire que la propriété soit dans le sujet, mais on n'a jamais ouï dire que le sujet soit dans sa propriété. Les mêmes choses peuvent être alléguées, et, à plus forte raison, contre la durée conçue comme propriété de Dieu; car non-seulement la durée est multiple, mais elle est de plus successive, et par conséquent incompatible avec l'immutabilité divine; tout ce qui existe du temps et de la durée, étant successif, périt continuellement: du temps n'existent jamais que des instants, et l'instant n'est pas même une partie du temps.

Ces arguments contre la théorie newtonienne sont accablants, et Leibnitz conclut fort bien « que l'immensité de Dieu est indépendante de l'espace, comme l'éternité de Dieu est indépendante du temps. Elles portent seulement, à l'égard de ces deux ordres de choses, que Dieu serait présent et coexistant à toutes les choses qui existeraient. L'immensité et l'éternité de Dieu sont quelque chose de plus éminent que la durée et l'étendue des créatures, non-seulement par rapport à la grandeur, mais encore par rapport à la nature de la chose[1]. »

Faut-il conclure que l'argument de Newton et Clarke ne renferme aucun fond de vérité et ne peut servir en aucune manière à établir l'existence de Dieu? Telle n'est point notre pensée. C'est un fait incontestable, et qui se produit sans cesse au fond de toute conscience humaine, que lorsque nous venons à considérer cet

1. Voy. *OEuvres de Leibnitz*, éd. Jacques, t. II, p. 414 et suiv.

assemblage d'êtres limités et mobiles qui forment l'univers, lorsque nous nous sentons nous-mêmes perdus dans un coin du monde, entourés d'êtres bornés comme nous, lorsque nous voyons nos pensées, nos sensations s'écouler comme un torrent et s'aller perdre dans ce flot rapide qui emporte avec nous tous les phénomènes de la nature, nous ne pouvons pas ne pas opposer à cette mobilité inépuisable, à cette limitation des choses sensibles, l'idée d'une existence éternelle et infinie, affranchie de toute vicissitude et de toute borne. C'est pour cela que nous étendons sans cesse les limites de l'espace et celles du temps. Si grande que nous concevions la nature, si vaste que nous imaginions la durée, nous avons beau entasser les siècles et les univers, nous sentons toujours qu'un abîme sépare toujours ces mondes accumulés et ces siècles de siècles de l'être qui réunit tous les espaces dans la simplicité de son être infini et toutes les durées dans la plénitude de son immobilité absolue. Cette idée d'existence éternelle et sans bornes, qui s'oppose sans cesse dans notre esprit à la perception des êtres qui se développent et se coordonnent dans l'espace et le temps, cette impossibilité où nous sommes de donner des limites au temps et à l'espace, d'égaler jamais le temps à l'éternité et l'espace à l'immensité, tout cela resterait inexplicable et inconcevable, si on n'admettait pas l'existence de Dieu. Sans doute, nous ne l'atteignons ainsi que d'une manière indirecte et incomplète, mais nous l'atteignons sûrement, avec toute la certitude qui s'attache aux conceptions absolues de la raison.

Preuve fondée sur les notions de cause et de substance.— Le fonds de cette preuve, c'est que les causes secondes, et les substances contingentes, ne se suffisant pas à elles-mêmes, supposent nécessairement quelque chose au delà, savoir: une cause première et une substance existant par soi. La grande difficulté qu'on rencontre ici, c'est d'établir l'impossibilité d'un progrès à l'infini de causes secondes et de substances contingentes.

On fait généralement honneur à Aristote d'avoir le premier solidement établi cette preuve, bien que Platon, au dixième livre

des *Lois*, lui eût frayé la route[1]; mais ce qui n'est dans la philosophie de Platon qu'une démonstration accessoire, devient le fondement de toute la théodicée péripatéticienne.

Le grand problème métaphysique, pour Aristote, c'est de trouver une première cause du mouvement; il s'appuie sur ce principe, qui n'est qu'une forme particulière de la loi de la causalité, que tout mouvement suppose un moteur. Or, tout moteur qui tombe lui-même dans le mouvement suppose un autre moteur; il faut donc de toute nécessité ou remonter à un moteur immobile, cause première du mouvement, ou se perdre dans une chaîne de moteurs mobiles sans rencontrer jamais de premier anneau. Or, cette dernière supposition est absurde, en vertu de ce principe général que, dans la suite des causes, il faut nécessairement s'arrêter. Ainsi se trouve établi le Κινοῦν ἀκίνητόν qui est Dieu lui-même[2].

Généralisons cette démonstration, en suivant les traces de Descartes qui s'en est servi dans le troisième livre des *Méditations* et dans le premier livre des *Principes*.

Toutes les causes que nous connaissons dans l'univers sont des causes secondes, c'est-à-dire des causes qui ne se suffisent point à elles-mêmes, qui ne sont causes que relativement à leurs effets, qui sont de véritables effets par rapport à la cause supérieure qu'elles supposent. Entre toutes les causes de l'univers, la plus excellente que nous connaissions, c'est nous-mêmes, l'être intelligent, capable de penser le parfait et l'infini.

Or cette cause, évidemment, ne se suffit pas: « Si j'étais, dit Descartes, indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais point de désirs; et enfin, il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu. Et je ne me dois pas imaginer que les choses qui me manquent sont peut-être plus difficiles à acquérir que celles dont je suis déjà en posses-

1. Platon, trad. de M. Cousin, t. VIII.
2. Voy. Aristote, *Physique*, liv. VII et VIII; *Métaphysique*, liv. XII, chap. VII.

sion ; car, au contraire, il est très-certain qu'il a été beaucoup plus difficile que moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, sois sorti du néant, qu'il ne me serait d'acquérir les lumières et les connaissances de plusieurs choses que j'ignore, et qui ne sont que des accidents de cette substance ; et certainement, si je m'étais donné ce plus que je viens de dire, c'est-à-dire si j'étais moi-même l'auteur de mon être, je ne me serais pas au moins dénié les choses qui se peuvent avoir avec plus de facilité, comme sont une infinité de connaissances dont ma nature se trouve dénuée ; je ne me serais pas même dénié aucune des choses que je vois être contenues dans l'idée de Dieu, parce qu'il n'y en a aucune qui me semble plus difficile à faire ou à acquérir ; et s'il y en avait quelqu'une qui fût plus difficile, certainement elle me paraîtrait telle (supposé que j'eusse de moi toutes les autres choses que je possède), parce que je verrais en cela ma puissance terminée. Et encore que je puisse supposer que peut-être j'ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurais pas pour cela éviter la force de ce raisonnement, et ne laisse pas de connaître qu'il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence. Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres : et ainsi de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment, quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve. En effet, c'est une chose bien claire et bien évidente à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps, qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore, en sorte que c'est une chose que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet. Il faut donc seulement ici que je m'interroge et me consulte moi-même pour voir si j'ai en moi quelque pouvoir et quelque vertu au moyen de laquelle je puisse faire que moi, qui suis maintenant, je sois en-

core un instant après ; car puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense (ou du moins puisqu'il ne s'agit encore jusqu'ici précisément que de cette partie-là de moi-même), si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser et en avoir connaissance[1] ; mais je n'en ressens aucune dans moi, et par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi.

« Mais peut-être que cet être-là duquel je dépends n'est pas Dieu, et que je suis produit ou par mes parents ou par quelques autres causes moins parfaites que lui? tant s'en faut, cela ne peut être; car, comme j'ai déjà dit auparavant, c'est une chose très-évidente qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet; et partant, puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause de mon être, il faut nécessairement avouer qu'elle est aussi une chose qui pense et qu'elle a en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à Dieu. Puis, l'on peut derechef rechercher si cette cause tient son origine et son existence de soi-même ou de quelque autre chose. Car si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, que cette cause est Dieu, puisque, ayant la vertu d'être et d'exister par soi, elle doit aussi sans doute avoir la puissance de posséder actuellement toutes les perfections dont elle a en soi les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que soi, on demandera derechef, par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi ou par autrui, jusqu'à ce que de degré en degré on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être Dieu. Et il est très-manifeste qu'en cela, il ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant de la cause qui m'a produit autrefois, comme de celle qui me conserve présentement. »

La seule difficulté sérieuse que l'on puisse élever contre cette

1. Voy. la seconde Méditation.

preuve, c'est qu'il est possible d'imaginer une chaîne de causes secondes se soutenant l'une par l'autre à l'infini, sans qu'on soit obligé de s'arrêter à une cause première. Clarke a parfaitement mis en lumière l'absurdité de cette supposition : « Je dis que si l'on envisage ce progrès à l'infini comme une chaîne infinie d'êtres dépendants qui tiennent les uns aux autres, il est évident que tout cet assemblage d'êtres ne saurait avoir aucune cause externe de son existence, puisqu'on suppose que tous les êtres qui sont et qui ont été dans l'univers y entrent. Il est évident, d'un autre côté, qu'il ne peut avoir aucune cause interne de son existence, parce que dans cette chaîne infinie d'êtres, il n'y en a aucun qui ne dépende de celui qui le précède, et qu'aucun n'est supposé exister par lui-même et nécessairement, ce qui pourtant est la seule cause intérieure d'existence qu'il soit possible d'imaginer, comme je le ferai voir amplement tout à l'heure. Or, si aucune des parties n'existe nécessairement, il est clair que le tout ne peut exister nécessairement, la nécessité absolue d'exister n'étant pas une chose extérieure, relative et accidentelle, mais une propriété essentielle de l'être qui existe nécessairement. Une succession infinie d'êtres indépendants, sans cause indépendante et originale, est donc la chose du monde la plus impossible. C'est supposer un assemblage d'êtres qui n'ont ni cause intérieure, ni cause extérieure de leur existence, c'est-à-dire des êtres qui, considérés séparément, auront été produits par une cause (car on avoue qu'aucun d'eux n'existe nécessairement et par lui-même), et qui, considérés conjointement, n'auront pourtant été produits par rien; ce qui implique contradiction. Or, s'il y a de la contradiction à s'imaginer qu'il en est ainsi maintenant, il n'y en a pas moins à supposer que les choses ont été ainsi de toute éternité, puisque le temps ne fait rien à l'affaire. Il s'ensuit donc qu'il faut de toute nécessité qu'un être immuable et indépendant ait existé de toute éternité.

J'argumente d'une autre manière, et je dis qu'il faut ou reconnaître qu'il y a toujours eu un être indépendant et immuable, de qui tous les autres êtres tirent leur origine, ou admettre une succession infinie d'êtres dépendants et sujets au changement,

qui se sont produits les uns les autres dans un progrès à l'infini, sans aucune cause première et originale. Suivant cette dernière supposition, il n'y a rien dans l'univers qui existe par lui-même et nécessairement. Or, si rien n'existe nécessairement, il est évident qu'il est tout aussi possible que rien n'ait existé de toute éternité qu'il est possible que cette succession d'êtres changeants et muables ait eu l'existence. Mais cela supposé, je voudrais bien qu'on me dît par qui et comment cette succession d'êtres a été de toute éternité plutôt déterminée à être qu'à n'être pas. Ce n'a pas été une affaire de nécessité, puisque, par la supposition même, ces êtres ont aussi bien pu n'exister pas qu'exister. Ce n'a pas été un coup de hasard; car le hasard est un nom vide de sens, un grand mot qui ne signifie rien. Ce n'a pas été enfin l'ouvrage de quelque autre être, puisqu'on suppose qu'il n'y en avait aucun auparavant aucun. Puis donc qu'ils n'existent point par aucune nécessité de nature ou d'essence (car aucun d'eux n'est supposé exister par lui-même), et puisque aucun autre être n'a pu les déterminer à exister, comme je viens de le dire, il s'ensuit que rien ne les a déterminés à exister, c'est-à-dire que de deux choses également possibles (savoir, l'existence et la non-existence de quelque chose), l'une est arrivée plutôt que l'autre par la détermination du pur néant, ce qui est absurde et contradictoire. D'où je conclus, comme ci-dessus, qu'il faut nécessairement qu'un être immuable et indépendant ait existé de toute éternité[1]. »

A ces raisonnements de Clarke contre la possibilité d'un progrès à l'infini de causes secondes, on peut ajouter une dernière et décisive considération.

Les athées supposent, au-dessus des causes secondes qui forment cet univers, une autre série de causes secondes qui en supposent une troisième, et ainsi de suite. On peut les arrêter dès le premier pas et leur dire que, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'existence d'un phénomène, une cause seconde suffit, mais que, pour expliquer une cause seconde, une cause première est ab-

1. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, chap. IV.

solument nécessaire : en effet, la production d'une cause, c'est-à-dire d'un être, est une véritable création. Or, créer est un acte qui surpasse la puissance d'une cause finie et requiert absolument une puissance infinie. Par conséquent, dès que la pensée humaine s'est élevée des phénomènes visibles et passagers de l'univers aux causes invisibles et durables qui les produisent, il faut de deux choses l'une, ou qu'elle s'arrête là, ce qui est impossible, ou qu'elle franchisse d'un seul bond l'intervalle du fini à l'infini et conçoive par delà toutes les causes limitées et imparfaites, analogues à elle-même, la cause des causes, la cause première et infinie qui produit toutes les autres et ne relève que de soi.

On remarquera que, dans l'argumentation qui précède, nous avons généralement fait usage de la notion de cause et du principe de causalité. Il est aisé de comprendre qu'on peut fonder sur la notion et le principe de substance une démonstration parfaitement analogue et qui conduit l'esprit des substances contingentes de ce monde à l'être en soi et par soi où elles trouvent leur dernier fondement. C'est pourquoi l'argument qui vient d'être développé est connu dans l'école sous le nom de *Argumentum a contingentia mundi.*

Preuve platonicienne fondée sur l'existence des idées universelles et nécessaires. — Cette preuve, une des plus sublimes et des plus simples que la philosophie ait recueillies dans la conscience du genre humain, a été développée tour à tour par les philosophes spiritualistes des temps anciens et modernes, qui se la sont transmise comme un précieux héritage. Bossuet, Malebranche et Fénelon l'ont trouvée dans saint Anselme et dans saint Augustin, qui eux-mêmes l'avaient puisée dans la tradition platonicienne. C'est l'éternel honneur de Platon d'avoir établi le premier que le véritable objet de la science, ce ne sont pas ces phénomènes fugitifs qui paraissent et disparaissent sur la scène du monde, mais les idées éternelles et nécessaires qui font participer l'esprit qui les atteint et s'y attache avec amour de leur plénitude et de leur immobilité. Ces idées du beau, du juste, du vrai, une fois saisies par l'intelligence, elle les rattache irrésis-

tiblement à un principe unique, idéal suprême de l'intelligence, dernier terme de toute pensée, de toute aspiration, de tout amour.

Ce n'est point ici un argument d'école, un syllogisme plus ou moins ingénieux, fruit d'une de ces combinaisons d'idées abstraites que la mémoire peut oublier, c'est le mouvement même de l'intelligence de l'homme, s'élevant sans cesse d'elle-même à son principe, je veux dire à cette raison éternelle qui illumine la nôtre et nous sert d'intermédiaire pour atteindre jusqu'au principe même de l'existence. Aussi, les génies les plus divers se sont-ils accordés à admettre cette preuve. Saint Thomas l'a adoptée comme saint Anselme, Bossuet comme Fénelon. Empruntons à ces deux derniers écrivains les développements qu'ils lui ont donnés et où chacun a mis l'empreinte particulière de son génie :

« Rien, dit Bossuet, ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations que nous avons appelées intellectuelles.

« Nous avons déjà remarqué que l'entendement a pour objet des vérités éternelles. Les règles des proportions par lesquelles nous mesurons toutes choses sont éternelles et invariables.... Tout ce qui se démontre en mathématiques et en quelque autre science que ce soit est éternel et immuable ; puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée.... Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends par ces principes de vérité éternelle que, quand aucun autre être que l'homme et moi-même ne serions pas naturellement, quand Dieu aurait résolu de n'en créer aucun autre, le devoir essentiel de l'homme, dès là qu'il est capable de raisonner, est de vivre selon la raison, et de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnaissance, si, faute de le chercher, il l'ignorait.

« Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps ; en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra ; mais en les connaissant, il les trouvera vérités,

il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles et devant qu'il y ait eu un entendement humain; et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre.

« Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui.

« C'est donc en lui d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières. Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

« Et en effet, parmi ces vérités éternelles que je connais, une des plus certaines est celle-ci, qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même, par conséquent qui est éternelle et immuable.

« Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Ainsi, le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant; chose absurde et contradictoire. Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps, et de toute éternité; et c'est dans cet éternel que les vérités éternelles subsistent.

« C'est là aussi que je les vois. Tous les autres hommes les voient, comme moi, ces vérités éternelles; et tous, nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous; car nous avons commencé, et nous le savons, et nous savons que ces vérités ont toujours été.

« Ainsi nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes, et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire si nous agissons ou non selon ces principes constitutifs de notre être. Là donc, nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs; et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine.

« Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.

« Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une vérité. En effet, je m'aperçois en raisonnant que ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre: ainsi la vérité est une de soi; qui la connaît en partie en voit plusieurs; qui les verrait parfaitement, n'en verrait qu'une.

« Et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable. Car, soit qu'il la considère lui-même ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines et aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces lois du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'univers, si petite qu'elle soit; il voit bien que rien n'aurait été fait, si ces lois n'étaient ailleurs parfaitement entendues, et il voit qu'il faut reconnaître une sagesse éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive.

« Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde, et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soit nulle part bien entendue; et l'homme, qui n'a rien fait, la connaissant véritablement, quoique

non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connaît dans sa perfection, et que ce sera celui-là même qui aura tout fait.

« Nous n'avons donc, conclut Bossuet, qu'à réfléchir sur nos propres opérations pour entendre que nous venons d'un plus haut principe[1]. »

Écoutons maintenant Fénelon exposant ces mêmes pensées dans son *Traité de l'existence de Dieu* avec une force et un éclat incomparables :

« A la vérité, ma raison est en moi; car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver : mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable : je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd pas sa droiture; quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but; c'est elle qui, sans s'être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir; c'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait avouer mes erreurs et confirmer mes jugements; en l'écoutant, je m'instruis; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes....

« Ainsi, ce qui paraît le plus à nous, et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre et ce qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil, dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux.

« Cette raison supérieure domine jusqu'à un certain point, avec

1. Bossuet, *Traité de l'existence de Dieu et de soi-même*, chap. IV, V, VI, VII.

un empire absolu, tous les hommes les moins raisonnables, et fait qu'ils sont toujours d'accord, malgré eux, sur ces points. C'est elle qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées. C'est elle qui fait que les géomètres chinois ont trouvé à peu près les mêmes vérités que les Européens, pendant que ces peuples si éloignés étaient inconnus les uns aux autres. C'est elle qui fait qu'on juge au Japon comme en France que deux et deux font quatre ; et il ne faut pas craindre qu'aucun peuple change d'opinion là-dessus. C'est elle qui fait que les hommes pensent encore aujourd'hui sur divers points comme on pensait il y a quatre mille ans....

« En toutes choses nous trouvons comme divers principes au dedans de nous ; l'un donne, l'autre reçoit ; l'un manque, l'autre supplée ; l'un se trompe, l'autre corrige ; l'un va de travers par sa pente, l'autre le redresse : c'est cette expérience mal prise et mal entendue qui avait fait tomber dans l'erreur les marcionites et les manichéens. Chacun sent en soi une raison bornée et subalterne, qui s'égare dès qu'elle échappe à une entière subordination, et qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure, universelle et immuable. Ainsi, tout porte en nous la marque d'une raison subalterne, bornée, participée, empruntée, et qui a besoin qu'une autre la redresse à chaque moment. Tous les hommes sont raisonnables de la même raison qui se communique à eux selon divers degrés ; il y a un certain nombre de sages, mais la sagesse où ils puisent, comme dans leur source, et qui les fait ce qu'ils sont, est unique.

« Où est-elle cette sagesse ? où est-elle cette raison commune et supérieure tout ensemble à toutes les raisons bornées et imparfaites du genre humain ? où est-il donc cet oracle qui ne se tait jamais, et contre lequel ne peuvent jamais rien tous les préjugés des peuples ? où est-elle cette raison qu'on a sans cesse besoin de consulter, et qui nous prévient pour nous inspirer d'entendre sa voix ? où est-elle cette vive lumière qui illumine tout homme venant en ce monde ? où est-elle cette pure et douce

lumière qui, non-seulement éclaire les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux fermés, qui guérit les yeux malades, qui donne des yeux à ceux qui n'en ont pas pour la voir, enfin, qui inspire le désir d'être éclairé par elle, et qui se fait aimer par ceux mêmes qui craignent de la voir?...

« Il y a un soleil des esprits, qui les éclaire beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps : ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa lumière et l'amour de sa lumière pour la chercher. Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en même temps dans les deux hémisphères : il brille autant sur nous la nuit que le jour : ce n'est point au dehors qu'il répand ses rayons ; il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ses rayons à un autre homme : on le voit également en quelque coin de l'univers qu'on soit caché. Un homme n'a jamais besoin de dire à un autre : Retirez-vous, pour me laisser voir ce soleil; vous me dérobez ses rayons; vous enlevez la part qui m'est due.

« Ce soleil ne se couche jamais, et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions : c'est un jour sans ombre : il éclaire les sauvages mêmes dans leurs antres les plus profonds et les plus obscurs; il n'y a que les yeux malades qui se ferment à sa lumière, et encore même n'y a-t-il point d'homme si malade et si aveugle qui ne marche encore à la lueur de quelque lumière sombre qui lui reste de ce soleil intérieur des consciences. Cette lumière universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets; et nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun corps qu'aux rayons du soleil....

« Voilà donc deux raisons que je trouve en moi; l'une est en moi, l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est en moi est très-imparfaite, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin, elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes, supérieure à eux; elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent, enfin, incapable d'être jamais ni épuisée,

ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite qui est si près de moi, et si différente de moi? Où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche[1]? »

Preuve de Descartes fondée sur l'idée de l'être parfait. — Cette preuve, très-simple au fond, revient à ceci : Je suis un être imparfait entouré de choses imparfaites ; et toutefois du sein de cette imperfection, je m'élève par l'irrésistible élan de ma pensée et de mon cœur à l'idée d'une perfection souveraine qui possède dans leur plénitude et unit en soi l'intelligence, la puissance, la sagesse, tous ces attributs en un mot dont je n'aperçois qu'une ombre en moi-même et autour de moi. D'où me vient cette idée sublime? Elle ne peut sortir de mon fonds imparfait et misérable, et je ne puis pas davantage en avoir trouvé le modèle dans cet imparfait univers ; il reste que cette idée de la perfection me vienne de l'être parfait lui-même, qui l'a mise en moi pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage[2].

Cette preuve est d'une solidité invincible. Pour comprendre la forme que Descartes lui a donnée et les objections que Gassendi et Hobbes ont élevées contre elle, il faut distinguer entre la réalité objective d'une idée et sa réalité formelle. Éclaircissons cette distinction à l'aide d'une comparaison qui nous est fournie par un philosophe contemporain[3] : « Une lettre de change ne contient pas la réalité de la somme qu'elle représente ; cette somme n'est réellement que dans la caisse du banquier. Toutefois, la lettre de change contient la somme d'une certaine manière, puisqu'elle en tient lieu. Cette somme est encore contenue ailleurs d'une autre façon : elle est virtuellement dans le crédit du banquier qui

1. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, part. I, chap. IV, § 3.
2. Descartes, *Méditations*, III.
3. M. Royer-Collard, *Fragments*, dans la tome II des *OEuvres de Reid*, p. 356 et suiv.

a souscrit la lettre. Si l'on voulait exprimer ces différences dans la langue de Descartes, on dirait que la somme est contenue *formellement* dans la caisse du banquier, *objectivement* dans la lettre de change qu'il a souscrite, et *éminemment* dans le crédit qui lui a donné le pouvoir de la souscrire ; et qu'ainsi, la caisse contient la réalité *formelle* de la somme, la lettre de change sa réalité *objective*, et le crédit du banquier sa réalité *éminente*. »

Ces dictinctions bien comprises, on s'expliquera que Descartes assigne à nos différentes idées divers degrés de perfection et de dignité suivant leur réalité objective, leur réalité formelle restant la même :

« Si mes idées, dit-il, sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes me semblent procéder de moi d'une même façon ; mais les considérant comme des images dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour ainsi parler, plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui, celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective que celles par qui les substances finies me sont représentées. »

Les idées ainsi distinguées et classées suivant leur réalité objective, Descartes s'attache à établir ce principe, que toute idée a nécessairement une cause ou objet qui renferme autant de réalité formelle ou évidente que l'idée contient de réalité objective. Or, comme l'idée de Dieu ou de l'être parfait a une réalité objective infinie, il s'ensuit que la cause ou objet de cette idée a une réalité formelle infinie, c'est-à-dire est Dieu lui-même :

« C'est, dit-il, une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause

efficiente et totale que dans son effet; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause, et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même? Et de là, il suit non-seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait. Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'on nomme objective; par exemple, la pierre qui n'a pas encore été, non-seulement ne peut pas maintenant commencer d'être, si elle n'est produite par une chose qui possède en soi, formellement ou éminemment, tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est-à-dire qui contienne en soi les mêmes choses, ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre; et la chaleur ne peut être produite dans un sujet qui en était auparavant privé, si ce n'est par une chose qui soit d'un ordre, d'un degré ou d'un genre au moins aussi parfait que la chaleur, et ainsi des autres; mais encore, outre cela, l'idée de la chaleur ou de la pierre ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause qui contienne en soi pour le moins autant de réalité que j'en conçois dans la chaleur ou dans la pierre; car, encore que cette cause-là ne transmette en mon idée aucune chose de sa réalité actuelle ou formelle, on ne doit pas pour cela s'imaginer que cette cause doive être moins réelle; mais on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser. Or, afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective; car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans cette idée qui ne se rencontre pas dans cette cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant.

Mais, pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement, ou par représentation, dans l'entendement par son idée, certes on ne peut néanmoins dire que cette façon et manière-là d'être, ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant. »

Descartes passe alors en revue toutes ses idées, et il trouve qu'à l'exception de Dieu, toutes peuvent, à la rigueur, venir de son propre fonds. « Partant, dit-il, il ne reste que la seule idée de Dieu dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites.

« Or ces avantages sont si grands et si éminents que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent, il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. »

Arrivé à cette conclusion, Descartes va au-devant des objections que lui adressèrent plus tard Hobbes et Gassendi, et il établit successivement que l'idée de l'infini est une idée positive, une idée nécessairement vraie, une idée claire et distincte, une idée qui exprime une perfection actuelle et non-seulement virtuelle, enfin une idée qui se rapporte à un être unique et non à plusieurs.

« Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière ; puisqu'au contraire, je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant, que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que

du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même; car, comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?

« Et l'on ne peut pas dire que peut-être cette idée de Dieu est matériellement fausse, et par conséquent que je la puis tenir du néant, c'est-à-dire qu'elle peut être en moi pour ce que j'ai du défaut, comme j'ai tantôt dit des idées de la chaleur et du froid et d'autres choses semblables; car au contraire, cette idée étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui de soi soit plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté.

« Cette idée, dis-je, d'un être souverainement parfait et infini est très-vraie; car encore que peut-être l'on puisse feindre qu'un tel être n'existe pas, on ne peut feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid. Elle est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, et qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement de la pensée; car il est de la nature de l'infini que moi, qui suis fini et borné, ne le puisse comprendre; et il suffit que j'entende bien cela et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit.

« Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore et ne se fassent point

paraître par leurs actions. En effet, j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus jusqu'à l'infini, ni aussi pourquoi, étant ainsi accrue et perfectionnée, je ne pourrais pas acquérir, par son moyen, toutes les autres perfections de la nature divine, ni enfin pourquoi la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections, s'il est vrai qu'elle soit maintenant en moi, ne serait pas suffisante pour en produire les idées. Toutefois, en y regardant un peu de près, je reconnais que cela ne peut être; car, premièrement, encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois, ces avantages n'appartiennent et n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet. Et même n'est-ce pas un argument infaillible et très-certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu et qu'elle s'augmente par degrés? De plus, encore que ma connaissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie, puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini, en si haut degré qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède. Et enfin, je comprends fort bien que l'être objectif d'une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel, à proprement parler, n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel.

« On ne peut pas feindre aussi que plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à ma production, et que de l'une j'ai reçu l'idée d'une des perfections que j'attribue à Dieu, et d'une autre l'idée de quelque autre, en sorte que toutes ces perfections se trouvent bien à la vérité quelque part dans l'univers, mais ne se rencontrent pas toutes jointes et assemblées dans une seule

qui soit Dieu; car, au contraire, l'unité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu est une des principales perfections que je conçois être en lui; et certes, l'idée de cette unité de toutes les perfections de Dieu n'a pu être mise en moi par aucune cause de qui je n'aie point reçu aussi les idées de toutes les autres perfections; car elle n'a pu faire que je les comprisse toutes jointes ensemble et inséparables, sans avoir fait en sorte, en même temps, que je susse ce qu'elles étaient, et que je les connusse toutes en quelque façon[1]. »

Descartes conclut finalement que l'idée de la perfection suppose nécessairement l'existence d'un être unique qui contient en soi, d'une manière ineffable, et réunit dans la simplicité de sa nature infinie toutes les perfections dont nous avons quelque idée, et généralement toutes les perfections possibles.

Argument de saint Anselme, fondé sur ce que l'idée de l'Être parfait en implique immédiatement l'existence. — Cet argument célèbre, n'eût-il aucune valeur intrinsèque, mériterait encore la plus sérieuse considération pour avoir occupé tant de hautes intelligences. Inventé par saint Anselme, il a été rejeté au moyen âge par saint Thomas, par Gerson; renouvelé dans les temps modernes par Descartes, accepté par Malebranche, Bossuet, Fénelon, vivement attaqué par Gassendi, défendu et fortifié par Leibnitz, soumis enfin au dix-huitième siècle à une critique nouvelle et très-approfondie par Kant, l'argument de saint Anselme divise encore aujourd'hui les philosophes.

Avant de nous prononcer sur cette question, suivons l'argument de saint Anselme dans les formes successives qu'il a revêtues et les accroissements que lui ont donnés tour à tour les philosophes qui l'ont adopté.

Saint Anselme, dans son grand ouvrage, intitulé *Monologium*, dont l'objet n'est rien de moins qu'une théorie toute rationnelle de la nature de Dieu, avait démontré l'existence de l'Être suprême

1. Descartes, *Méditations*, méd. v.

par les preuves platoniciennes, qu'il avait empruntées à son guide favori, saint Augustin[1]. Bien que ces preuves soient très-simples, saint Anselme nous raconte lui-même[2] qu'elles ne le satisfaisaient pas encore sous ce rapport, et qu'il se mit à chercher un argument unique dont la simplicité fût parfaite.

« Après de longues méditations toujours inutiles, dit-il, je ne cherchais plus qu'à délivrer mon esprit d'une idée qui l'occupait vivement, lorsque tout à coup la démonstration dont je désespérais se découvrit à mon esprit. »

Voici cette démonstration, sous la propre forme que saint Anselme lui a donnée, dans un ouvrage composé tout exprès, le célèbre *Proslogium*[3]: « Accordez-moi donc, ô mon Dieu, vous qui accordez à la foi l'intelligence d'elle-même, de comprendre que vous êtes, et ce que vous êtes, aussi bien que je le crois.... Or, je crois que vous êtes un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand. Est-ce qu'une semblable nature n'existerait pas, parce que l'insensé a dit dans son cœur: Il n'y a point de Dieu. Mais, certes, l'insensé lui-même, quand il entend ces paroles: « Une chose telle qu'on ne peut rien concevoir de plus grand, » l'insensé, dis-je, comprend ce qu'il entend, et ce qu'il comprend est dans son intelligence, alors même qu'il ne comprend pas que la chose dont je lui parle existe réellement. Car autre chose est avoir dans l'esprit l'idée d'un être, autre chose est concevoir que cet être existe. Ainsi, quand un peintre médite un ouvrage qu'il va composer, il a dans l'esprit l'idée de cet ouvrage, quoiqu'il ne pense pas que cet ouvrage soit réellement composé. Mais quand le tableau est terminé, alors le peintre tout à la fois en conçoit l'idée, et pense qu'il est réellement composé. L'insensé est donc convaincu d'avoir tout au moins dans l'esprit cet être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, puisqu'il comprend ces paroles, quand on les prononce, et que ce qu'il comprend est dans

1. Sancti Anselmi, *De divinitatis essentia Monologium*, cap. I, II, III, IV (Opp. omn. Ed. Dom Gerberon, pars I). Voyez la traduction française de cet ouvrage par M. Bouchitté.

2. *Proslogium*, seu Fides quærens intellectum. Voy. le préambule.

3. *Proslogium*, cap. II, III et IV.

son esprit. Or il est impossible que l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, n'existe que dans l'esprit. Car s'il n'existait que dans l'esprit, on pourrait penser à ce même être comme existant à la fois dans l'esprit et dans la réalité, ce qui est plus que de n'exister que dans l'esprit. Si donc l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand n'existe que dans l'esprit, on arrive à cette conséquence, que l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand est aussi l'être tel qu'on peut concevoir un être plus grand, ce qui est certainement impossible. Concluons donc, sans aucun doute, qu'un être tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand existe tout ensemble dans l'esprit et dans la réalité. »

Saint Anselme présente encore cette preuve sous une autre forme : « Il est impossible, dit-il, de penser que Dieu n'existe pas; car Dieu est, par définition, un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand. Or, je puis concevoir un être tel qu'il soit impossible de penser qu'il n'est pas, et cet être est évidemment supérieur à celui dont je puis supposer la non-existence. Donc, si l'on admettait qu'il est possible de penser que Dieu n'existe pas, il y aurait un être plus grand que Dieu, c'est-à-dire un être plus grand que l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, ce qui est absurde[1]. »

Voilà dans sa forme et sa simplicité primitives cet argument tant controversé, que saint Anselme n'a point emprunté à saint Augustin, quoi qu'on en ait dit[2], mais qu'il a tiré de son propre fonds, et dont l'histoire doit lui laisser l'honneur et la responsabilité. Aussitôt que le *Proslogium* parut, une voix s'éleva pour le combattre, celle d'un moine de Marmoutiers, nommé Gaunilon, qui écrivit contre le *Proslogium* un petit ouvrage fort ingénieux, sous le titre de *Liber pro insipiente*[3]. Saint Anselme ne

1. *Proslogium*, cap. III.
2. Tennemann a confondu l'argument du *De libero arbitrio* (lib. II, cap. V-XV) avec celui du *Proslogium*.
3. Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem. Voy. S. Ans. Opp. omn. Ed. Gerberon.

dédaigna pas de répondre à cette réfutation[1], curieux prélude des discussions qui s'élevèrent six siècles plus tard avec tant de force et d'éclat entre Descartes et ses adversaires. Traversons ce long intervalle, et voyons la forme nouvelle que l'argument de saint Anselme revêtit entre les mains du père de la philosophie moderne, qui, tout en croyant de très-bonne foi le découvrir, en avait peut-être reçu le germe dans ses premières études des jésuites de la Flèche[2].

« Or maintenant, dit-il, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure et de quelque nombre que ce soit; et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre; et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusqu'ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures, bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut convevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que l'essence d'un triangle

1. S. Anselmi *Liber apologeticus*, contra Gaunilonem respondentem pro insipiente.

2. Cette conjecture est de Leibnitz. Voy. *Nouveaux Essais*, liv. IV. chap. x, § 7.

rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.

« Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence non plus qu'une montagne sans vallée, toutefois, comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive Dieu comme existant, il ne s'ensuit pas, ce semble, pour cela que Dieu existe; car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât. Tant s'en faut, c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection; car, de ce que je ne puis concevoir une montagne sans vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement, que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre; au lieu que de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement; non que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses aucune nécessité; mais, au contraire, la nécessité qui est en la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu me détermine à avoir cette pensée. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes[1]. »

Pressé par ses amis et par ses adversaires, Descartes a donné à cette démonstration la forme syllogistique[2]:

1. Descartes, *Méditations*, méd. v.
2. *Réponses aux secondes objections*.

« Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on est assuré qu'il est en elle.

« Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature et dans le concept de Dieu.

Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu ou que Dieu existe. »

L'école cartésienne tout entière admit la légitimité de cet argument, qui ne fut sérieusement contesté, au dix-huitième siècle que par Gassendi[1] et le père Daniel[2]. Leibnitz, fidèle ici à son caractère général de cartésien réformateur, tout en adressant quelques objections à l'argument des *Méditations*, en retint le fond et s'appliqua même, à plusieurs reprises, à le perfectionner encore.

« La démonstration, dit-il, que M. Descartes a empruntée d'Anselme, archevêque de Cantorbéry, est très-belle et très-ingénieuse à la vérité, mais il y a encore un vide à remplir. Ce célèbre archevêque, qui a sans doute été un des plus capables hommes de son temps, se félicite, non sans raison, d'avoir trouvé un moyen de prouver l'existence de Dieu *a priori*, par sa propre notion, sans recourir à ses effets. Et voici à peu près la forme de son argument : Dieu est le plus grand, ou (comme parle Descartes) le plus parfait des êtres, ou bien, c'est un être d'une grandeur et d'une perfection suprêmes, qui en enveloppe tous les degrés. C'est là la notion de Dieu. Voici maintenant comment l'existence suit de cette notion. C'est quelque chose de plus d'exister que de ne pas exister, ou bien l'existence ajoute un degré à la grandeur ou à la perfection, et comme l'énonce M. Descartes, l'existence est elle-même une perfection. Donc, ce degré de grandeur et de perfection, ou bien cette perfection, qui consiste dans l'existence, est dans cet être suprême, tout grand, tout parfait ; car autrement, quelque degré lui manquerait, contre

1. Voy. l'objection cinquième, à la suite des *Méditations*.
2. Voy. le *Voyage du monde de Descartes*.

sa définition. Et par conséquent cet être suprême existe. Les scolastiques, sans excepter même leur Docteur angélique, ont méprisé cet argument et l'ont fait passer pour un paralogisme; en quoi ils ont eu grand tort, et M. Descartes, qui avait étudié assez longtemps la philosophie scolastique au collége des jésuites de la Flèche, a eu grande raison de le rétablir. Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver, pour la rendre d'une évidence mathématique : c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'être tout grand et tout parfait est possible et n'implique point de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve que, supposé que Dieu soit possible, il existe, ce qui est le privilége de la seule Divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout être et surtout celle de Dieu jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire[1]. »

Leibnitz ajoute un peu plus bas : « Ce qu'allègue M. Descartes, qu'en parlant de Dieu, nous savons ce que nous disons, et que par conséquent nous en avons l'idée, est un indice trompeur; puisqu'en parlant du mouvement perpétuel mécanique, par exemple, nous savons ce que nous disons, et cependant, ce mouvement est une chose impossible, dont, par conséquent, on ne saurait avoir l'idée qu'en apparence[2]. »

Ainsi, suivant Leibnitz, il est parfaitement légitime de déduire l'existence de l'être parfait de son idée ou essence; en d'autres termes, la possibilité de l'être parfait en implique strictement la réalité; mais ce qui n'est point légitime, c'est de supposer la possibilité de l'être parfait sans la démontrer, c'est de partir du concept de Dieu sans avoir au préalable analysé ce concept et démontré par l'analyse qu'il ne renferme aucune contradiction.

Leibnitz entreprit plusieurs fois de combler cette lacune; il ne nous est resté qu'une ébauche de ce travail dans le passage suivant[3] :

1. *Nouveaux Essais*, liv. IV, chap. IX, § 7.

2. Pour le développement de cette pensée, voy. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, dans Dutens, II, 16 et 17.

3. « Judicare etiam licet, quod substantia ista suprema, quæ est unica, univer-

« On peut juger aussi que cette substance suprême et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

« D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.

« Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire), a ce privilége, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. »

Ainsi la perfection étant chose absolument positive, exclut de soi toute limitation, et par conséquent toute contradiction. Il ne saurait donc y avoir dans l'idée de l'être tout parfait aucune contradiction; et bien que nous soyons incapables de l'épuiser, nous savons certainement que cette idée, n'enfermant que des éléments positifs, ne peut enfermer des éléments contradictoires.

Voilà donc l'argument de saint Anselme et de Descartes porté à sa perfection. D'une part, l'être parfait est possible; de l'autre, sa possibilité implique sa réalité; la démonstration est complète.

Toutefois, Leibnitz entreprit de lui donner un nouveau degré de simplicité en partant, non plus de l'idée de l'être parfait, qui peut embarrasser quelques esprits par sa profondeur et sa complexité, mais de l'idée de l'être nécessaire, laquelle, étant absolument simple, ne réclame aucune préalable analyse, et repré-

salis et necessaria, cum nihil extra se habeat quod ab ea non dependeat et simplex rerum possibilium series existat, limitum capax esse nequit, et omnem realitatem possibilem continere debet.

« Unde sequitur Deum esse absolute perfectum, cum perfectio non sit nisi magnitudo realitatis positivæ precise sumpta, depositis rerum limitationibus....

« Ita Deus solus (seu ens necessarium) hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem ejus impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem consequenter nec contradictionem involvit, hoc unicum sufficit ad cognoscendum existentiam Dei a priori.

sente un être, simple comme elle, dont la possibilité n'a pas besoin d'être démontrée. Le dernier résultat de tout ce travail de remaniement et de transformation, c'est le syllogisme célèbre :

« *Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit* (*Est axioma identicum demonstratione non indigens*).

« *Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur existentia* (*Est definitio*).

« *Ergo, Deus, si est possibilis, existit* (*per ipsius conceptus necessitatem*). »

De tous les philosophes qui ont attaqué l'argument de saint Anselme, Kant est incontestablement celui qui a élevé les objections les plus sérieuses et les plus profondes. On sait que l'auteur de la *Critique de la raison pure* ne reconnaît comme légitime aucune des preuves spéculatives de l'existence de Dieu ; mais il s'attache principalement à renverser celle qu'il nomme *preuve ontologique*, et qui n'est autre que celle dont il s'agit en ce moment.

Suivant le philosophe allemand, ceux qui prétendent que l'existence nécessaire de Dieu résulte de son idée, confondent la nécessité logique ou celle qui lie un attribut à un sujet avec la nécessité réelle des choses. « Quand je dis : Le triangle est une figure qui a trois angles, j'indique un rapport nécessaire et tel que, le sujet une fois donné, l'attribut s'y rattache inévitablement. Mais s'il est contradictoire de supposer un triangle en supprimant par la pensée les trois angles, il ne l'est pas de faire disparaître le triangle en même temps que les trois angles. De même s'il est contradictoire de nier la toute-puissance, lorsqu'on suppose Dieu, il ne l'est pas de supprimer tout ensemble Dieu et la toute-puissance : ici, tout disparaissant, attribut et sujet, il n'y a plus de contradiction possible. Dira-t-on qu'il y a tel sujet qui ne peut pas être supprimé, et qui par conséquent doit rester ? Cela revient à dire qu'il y a un sujet absolument nécessaire. »

Kant insiste pour montrer qu'il ne peut y avoir de contradiction dans la négation de l'existence de Dieu : « Lorsque nous di-

sons de telle ou telle chose que nous regardons comme possible que cette chose existe, quelle espèce de proposition faisons-nous? Est-ce une proposition analytique ou une proposition synthétique? Si c'est une proposition analytique, en affirmant l'existence de la chose, nous n'ajoutons rien à l'idée que nous en avons, et par conséquent nous n'affirmons cette existence que parce qu'elle est déjà dans l'idée que nous avons de la chose même, ce qui n'est qu'une répétition, et ne prouve nullement que la chose dont il s'agit existe, quand même elle n'est pas donnée déjà comme existante. Disons-nous au contraire que la proposition qui affirme l'existence d'une certaine chose est synthétique? mais alors il n'y a aucune contradiction à supprimer le prédicat de l'existence; » car les propositions analytiques sont les seules, suivant Kant, dans lesquelles il implique contradiction de nier le prédicat, une fois le sujet supposé, et c'est précisément à ce signe qu'on les reconnaît. Ainsi il est contradictoire de supposer un triangle, si on en supprime les trois angles par la pensée, de supposer Dieu si on nie la toute-puissance, parce que ces propositions : Le triangle est une figure qui a trois angles; Dieu est tout-puissant, sont des propositions analytiques. Mais si la proposition qui affirme l'existence de Dieu est une proposition synthétique, comment pourrait-il impliquer contradiction de supposer la non-existence de Dieu? La contradiction ne serait possible que si la proposition était analytique, et la proposition ne peut être analytique qu'à la condition de ne rien prouver.

Enfin, comment de ce qu'un être est conçu comme parfait, pouvons-nous conclure qu'il existe, si l'existence elle-même n'est pas un attribut, un prédicat qui détermine l'idée du sujet? Or, l'existence ne peut être regardée comme un attribut, dont l'idée, en s'ajoutant à celle que nous avons de la chose dont il s'agit, la développe, la complète, la détermine. Quand je dis : Dieu est tout-puissant, l'attribut tout-puissant détermine l'idée de Dieu; mais que je conçoive Dieu comme simplement possible ou comme réel, l'idée n'en reste pas moins la même dans les deux cas; il est donc vrai de dire que le réel ici ne contient rien de plus que le possible : s'il en était autrement, l'idée que nous

avons d'une chose ne serait pas complète, tant que nous ne la concevons que comme possible. Il suit de là que si je conçois un être comme l'être parfait, j'ai beau tourmenter l'idée de cet être pour en faire sortir son existence, la question de savoir s'il existe ou non reste toujours, et ce n'est pas du concept même de l'objet conçu comme possible que nous tirerons le concept de la réalité. Nous sommes donc obligés de sortir de notre concept d'un objet, pour accorder l'existence à cet objet. Cette conclusion, si elle est juste, renverse l'argument ontologique, puisque cet argument prétend précisément conclure de l'idée de l'être parfait conçu comme possible, sa réalité. « Ainsi, dit Kant, il s'en faut de beaucoup que Leibnitz ait fait ce dont il se flattait, et qu'il soit parvenu à connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal si élevé. Dans cette célèbre preuve ontologique de l'existence d'un être suprême, tout travail est perdu, et un homme n'augmenterait pas plus ses connaissances par de simples idées, qu'un négociant n'augmenterait sa fortune en ajoutant quelques zéros à l'état de sa caisse[1]. »

Conclusion sur l'argument de saint Anselme. — On ne peut s'empêcher de reconnaître que les objections de Kant contre l'argument de saint Anselme ne soient invincibles, et qu'il n'ait marqué avec une parfaite justesse le défaut de cet argument, savoir : la confusion de la nécessité logique et abstraite, créée pour ainsi dire par l'analyse des notions, avec la nécessité réelle et actuelle des choses. Toutefois, le fond de cette preuve reste acquis à la théodicée ; je veux dire qu'en fait, l'idée de Dieu ne se sépare jamais, dans la conscience, de la foi à son existence réelle. Nier Dieu, c'est n'y pas penser. L'athéisme n'est que sur les lèvres, il ne peut être dans l'esprit et dans le cœur. Comme disait saint Anselme, dès que Dieu est pour nous *in intellectu*, il est aussi pour nous *in re* ; ou, suivant les termes de Descartes, l'existence actuelle est enfermée dans l'idée de Dieu ; ou enfin,

1. Voy. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. de M. Tissot, t. II, p. 194 et suiv., et M. Cousin, *Leçons sur Kant*, p. 233-236.

pour prendre les expressions de Leibnitz, Dieu est l'être dont la possibilité et la réalité ne se distinguent pas. Voilà le fond solide et inébranlable de toutes ces argumentations, dont la forme seule succombe sous l'argumentation de Kant. On a pu ravir un syllogisme à la logique du moyen âge, on n'ôtera pas la preuve elle-même à la raison et au genre humain. « Le dernier des hommes, a dit un grand écrivain, qui a su réfuter à son tour, en ce qu'elle a d'excessif, la réfutation kantienne, le dernier des hommes, dans le sentiment de la misère inhérente à sa nature bornée, conçoit obscurément et vaguement l'être tout parfait, et ne peut le concevoir sans se sentir soulagé et relevé, sans éprouver le besoin et le désir de retrouver et de posséder encore, ne fût-ce que pendant le moment le plus fugitif, la puissance et la douceur de cette contemplation, conception, notion, idée, sentiment; car qu'importent ici les mots, puisqu'il n'y a pas de mots pour l'âme? La pauvre femme, dont Fénelon enviait la prière ne prononçait pas de savantes paroles; elle pleurait en silence, abîmée dans la pensée de l'être parfait et infini, témoin invisible et consolateur secret de ses misères. Nous ressemblons tous à cette pauvre femme. Concevoir l'être parfait du sein de notre imperfection, c'est déjà un perfectionnement, un pressentiment sublime, un éclair dans notre nuit, une source vive dans notre désert, un coin du ciel dans la prison de la vie. Toutes ces fortes expressions peignent la scène intérieure qui se passe dans toutes les âmes, dans celle de Platon ou de Leibnitz comme dans celle du dernier des hommes, qui relève l'un, humilie l'autre, et les confond dans le sentiment de la même nature, de la même misère, de la même grandeur. L'homme est toujours dans le philosophe; il l'inspire à la fois et le retient, et le rappelle sans cesse au sentiment de la réalité. C'est aussi à la psychologie à éclairer et à féconder la logique. Elle lui transmet des éléments vivants et réels, que la logique combine ensuite, développe et systématise légitimement, si elle ne se sépare pas de la psychologie. S'en sépare-t-elle et présente-t-elle ses formules générales, ses principes abstraits, ses raisonnements les plus réguliers, pour fonder la réalité? Elle y succombe; elle manque

le but en voulant le dépasser, et elle ouvre la porte au scepticisme[1]. »

Des preuves a posteriori de l'existence de Dieu. — Nous avons déjà expliqué qu'à parler un langage rigoureux, l'existence de Dieu ne saurait être prouvée *a posteriori*, c'est-à-dire en se fondant exclusivement sur les données de l'expérience. Mais si l'expérience à elle seule est incapable de porter jusqu'à Dieu, si c'est à la raison seule qu'appartient ce noble privilége, il n'en est pas moins vrai que le spectacle de la nature sert à élever nos âmes vers son divin auteur, et que l'ordre admirable qui règne dans l'unvers est pour nous une confirmation puissante de l'existence de l'être parfait que la raison nous a spontanément révélée.

Cette remarque s'applique principalement à celle des preuves *a posteriori* qu'on appelle argument des causes finales. Quant à la preuve bien connue qui se fonde sur le consentement unanime des peuples, nous nous bornerons à dire que, bien qu'il ne fût pas conforme à une sévère méthode d'établir l'existence de Dieu sur la seule autorité du sens commun, ce serait une dérogation bien plus grave encore aux lois d'une philosophie raisonnable, que de se priver volontairement de la force immense que donne à une doctrine philosophique l'appui du genre humain. Nous admettons donc, comme parfaitement légitimes sous les réserves convenables, les deux grandes preuves *a posteriori* qui viennent d'être indiquées.

Nous n'insisterons que sur la première, celle qui est tirée de l'ordre de la nature. Fénelon a consacré toute la première partie de son *Traité de l'existence de Dieu* à développer cette preuve dans un style enchanteur et avec une merveilleuse abondance; mais c'est à Kant que revient l'honneur d'en avoir analysé les principes avec une précision supérieure et d'avoir fixé sa juste portée.

Voici, suivant lui, le fond de la démonstration : 1° dans le

1. M. Cousin, *Leçons sur Kant*, p. 250.

monde, se trouvent partout des marques visibles d'un ordre exécuté avec la plus grande sagesse, dans un dessein arrêté, et avec une variété admirable de moyens; 2° cet ordre de fins est tout à fait étranger aux choses, et ne leur appartient pas essentiellement; 3° il existe donc une ou plusieurs causes sages, et cette cause n'est pas une nature qui agit aveuglément, mais une intelligence qui agit avec liberté; 4° l'unité de cette cause se conclut avec certitude de l'unité des rapports réciproques de toutes les parties du monde.

« Cet argument, dit Kant, mérite d'être toujours rappelé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair, et celui qui convient le mieux à la raison de la plupart des hommes. Il vivifie l'étude de la nature, en même temps qu'il y puise toujours de nouvelles forces. Il conduit à des fins que l'observation, par elle-même, n'aurait pas découvertes, et il étend nos connaissances actuelles. Ce serait donc vouloir non-seulement nous retirer une consolation, mais tenter l'impossible, que de prétendre enlever quelque chose à l'autorité de cette preuve. La raison, incessamment élevée par des arguments si puissants et qui s'accroissent perpétuellement, ne peut être tellement rabaissée par les incertitudes d'une spéculation subtile et abstraite, qu'elle ne doive être arrachée à toute irrésolution sophistique comme à un songe, à la vue des merveilles de la nature et de la structure majestueuse du monde, pour parvenir, de grandeur en grandeur, jusqu'à la grandeur suprême[1]. »

Après avoir rendu ce sincère hommage à la preuve des causes finales, Kant montre avec une rigueur parfaite que cette preuve a besoin d'être soutenue et complétée par les preuves *a priori*.

En effet, l'harmonie des phénomènes de la nature prouve seulement un architecte du monde. On peut, en partant de l'harmonie de l'univers, arriver à un architecte suprême, comme le faisaient les anciens, et en même temps nier qu'il en puisse être le créateur. En second lieu, si nous ne sortons pas de l'argument

1. Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, t. II de la trad. de M. Tissot, p. 223 et suiv.

des causes finales, cette grandeur de l'ouvrier, que nous concevons proportionnée à ses œuvres, n'est rien de bien déterminé, et l'expérience, c'est-à-dire la connaissance que nous avons du monde, quelque étendue qu'elle soit, ne nous donnera jamais l'idée de la toute-puissance, de la parfaite sagesse, de l'unité absolue de l'auteur suprême. Si donc, dans cet argument, on conclut à l'existence nécessaire d'un créateur unique et parfait, c'est qu'on y mêle d'autres arguments d'une autre nature et d'une force supérieure[1].

Résumé général des preuves de l'existence de Dieu. — Si nous avons réussi à bien faire comprendre la suite et l'harmonie de ces preuves, il doit être évident que leur variété réelle, qui fait leur richesse, se concilie avec une profonde unité.

Toutes ces preuves sont fondées sur la raison ; et la raison est, par essence, la perception de l'absolu ou du parfait. Autant il y a dans l'intelligence humaine de formes diverses de la perception de l'absolu, autant il y a de preuves différentes de l'existence de Dieu. Parcourir ces preuves, c'est analyser l'idée de Dieu dans ses premiers éléments ; quand cette analyse est épuisée, la démonstration est complète. Il résulte de là une conséquence de la plus haute importance, c'est que si la démonstration de Dieu est une au fond dans la variété de ses formes, comme la raison est une dans la variété de ses éléments, le résultat auquel nous aboutissons est un. Ce ne sont pas plusieurs dieux, dont l'un serait l'être éternel et immense, l'autre la cause, un troisième la substance ; c'est un seul et unique Dieu, éternel, immense, cause toute-puissante, substance infinie, raison universelle, être parfait enfin, en qui s'unissent toutes les perfections possibles, architecte du monde, idéal sublime, et suprême asile de l'humanité.

Nous avons donc établi tout ensemble sur la base de la raison, ces deux dogmes étroitement unis : il existe un Dieu, il n'existe qu'un seul Dieu.

1. Voy. M. Cousin, *Leçons sur Kant*, p. 256 et suiv.

II

DES ATTRIBUTS DE DIEU.

§ 1. Méthode pour déterminer la nature de Dieu.

Nous savons qu'il existe un Dieu; comment parviendrons-nous à connaître sa nature, à déterminer ses attributs? Certes, s'il est un problème capable d'effrayer notre faiblesse et de rabaisser notre orgueil, c'est le problème de la nature de Dieu. Comment oser appliquer à un si grand objet le fragile instrument de notre analyse! comment mesurer celui qui est l'infini même! comment saisir l'être qui se dérobe par son essence à toutes les prises d'une raison imparfaite et n'est saisissable que pour soi! comment parler sans trop d'inexactitude du principe ineffable devant qui toute parole expire dans le ravissement de l'intelligence!

Toutefois, il faut ici se tenir en garde contre un excès de timidité qui ne serait ni moins dangereux, ni moins contraire à la vraie sagesse qu'un excès de confiance et d'orgueil. Oui, sans doute, la nature de Dieu nous surpasse, et l'infini seul peut comprendre l'infini; mais cette pensée même où se trahit l'imperfection de notre raison rend aussi témoignage de sa puissance. Car comment verrions-nous si clairement que la nature de Dieu nous est infiniment incompréhensible, s'il ne nous avait pas été donné de la concevoir? Disons donc sans vaine subtilité qu'il y a au moins quelque chose dans l'essence divine que nous comprenons parfaitement, c'est son incompréhensibilité elle-même; et sachons estimer le prix de cette connaissance imparfaite et sublime qui soutient et borne tout ensemble l'essor de notre raison.

Savoir qu'il existe un Dieu, c'est déjà avoir pénétré profondé-

ment dans sa nature. Le Dieu auquel la raison nous a conduits n'est pas une sorte d'inconnue algébrique dont la nature resterait pour nous indéterminée. Ce n'est point le Dieu abstrait d'une logique aveugle: c'est le Dieu de la conscience, la Cause des causes, la Raison universelle, l'Être tout parfait; c'est donc déjà le Créateur et la Providence de l'univers.

Pour résoudre le problème de la nature et des attributs de Dieu, nous n'avons donc autre chose à faire qu'à développer une idée qui est entre nos mains. Il ne nous manque plus qu'une méthode qui nous serve à opérer l'analyse de l'idée de Dieu d'une manière rigoureuse et scientifique.

Cette méthode, la voici: Dieu, c'est l'être parfait. Dans quelle mesure et comment l'esprit humain peut-il saisir la perfection? Évidemment, si l'on fait abstraction de l'expérience, si on essaye de se placer par la pensée hors de l'univers et de la nature humaine, on n'a plus en face de soi que le vide, et celui qui s'imagine apercevoir encore quelque objet est dupe des chimères de son imagination. C'est donc au sein même des réalités imparfaites de ce monde que la raison découvre par la vertu qui est en elle l'infini et le parfait. Toutes les fois que l'expérience lui découvre l'être sous la mobilité des phénomènes et des rapports qui l'enveloppent, elle s'y attache, et, le dégageant de ses limitations, le purifiant pour ainsi dire de tout impur alliage, elle le conçoit dans sa plénitude et son infinité. Telle est l'unique voie qui a été ouverte à l'intelligence de l'homme pour atteindre la perfection; telle est par conséquent l'unique méthode qui puisse servir à l'explorer dans tous les éléments qui la constituent.

Le parfait se révèle dans l'imparfait et Dieu dans le monde, voilà notre premier principe; mais n'y a-t-il point une créature privilégiée, où Dieu se manifeste d'une manière à la fois plus claire, plus complète et plus touchante? Cette créature, c'est l'homme, en qui tous les traits de perfection répandus et comme dispersés dans l'immensité de ce vaste univers, viennent se concentrer et se réfléchir. Qu'est-ce au fond pour nous que ce tableau, si divers et si magnifique du monde visible? la manifestation harmonique des forces invisibles en qui se résout la réalité

substantielle de la création. Or, ces forces cachées que nous concevons au delà des phénomènes, que sont-elles? rien de plus certainement que la force que nous sommes nous-mêmes et qui nous sert à concevoir toutes les autres. Que dis-je? Pour nous représenter les forces de la nature, bien loin qu'il soit nécessaire de rien ajouter à l'idée que nous nous formons de notre force propre, il faut au contraire y retrancher la plupart de nos plus précieux attributs. C'est en dépouillant notre être de toute liberté, ou même de toute intelligence et de tout sentiment, que nous composons par la pensée ce vaste ensemble d'existences imparfaites, qui se classent à nos yeux dans un ordre déterminé de dignité et de perfections relatives, suivant qu'elles manifestent plus ou moins des attributs analogues aux nôtres. S'il en est ainsi, c'est donc dans l'homme qu'il faut surtout chercher Dieu; c'est dans l'étude la plus approfondie de ce qu'il y a de plus excellent dans notre nature qu'est le seul fondement solide de la connaissance de Dieu.

Voici donc, en résumé, notre méthode pour déterminer la nature divine. Nous cherchons dans les œuvres mêmes de Dieu, mais avant tout dans la nature humaine, tous les éléments de perfection qui peuvent s'y découvrir. Toute limitation, toute négation, nous l'excluons sévèrement; mais nous conservons tout ce qui est effectif, positif, substantiel, et nous n'hésitons pas à transporter tout cela dans la nature divine, persuadés qu'on ne court aucun risque en affirmant que Dieu possède d'une manière digne de lui tout ce que possèdent ses créatures d'une manière proportionnée à leur bassesse.

De là une division très-simple des attributs de la Divinité. Quand on se borne à exclure de Dieu tout ce qui est incompatible avec une nature parfaite, on arrive ainsi à cette sorte d'attributs qu'on appelle dans l'école attributs métaphysiques, tels que l'immutabilité, l'indivisibilité, lesquels, pour être purement négatifs, n'en sont pas moins d'une très-grande conséquence. Quand on essaye de déterminer la nature divine en elle-même, en s'appuyant d'une part sur la connaissance des œuvres de Dieu, et de l'autre sur l'idée de la perfection absolue de l'être, on éta-

blit de la sorte des attributs plus essentiels encore, s'il est possible : ce sont ces attributs sublimes de toute-puissance, de liberté, de sagesse, de justice, qui nous font connaître, adorer, sentir un Dieu spirituel et moral.

Appliquons-nous successivement à l'étude de cette double série d'attributs divins, en donnant à chacun le degré d'attention que réclame son importance.

§ 2. Des attributs métaphysiques de Dieu.

Le nombre de ces attributs n'est point strictement limité. Autant on peut exclure de la nature divine de traits d'imperfection et de faiblesse, autant on peut compter d'attributs métaphysiques de Dieu. Ceux qu'il est le plus utile de méditer sont l'unité, la simplicité, l'immutabilité, l'éternité et l'immensité.

Après les avoir parcourus tour à tour, si nous n'avons pas enrichi de beaucoup notre connaissance positive de la nature divine, nous aurons du moins délivré notre esprit de mille préjugés qui viennent sans cesse l'assaillir, et dont les plus fermes intelligences ne s'affranchissent jamais sans effort.

De l'unité et de la simplicité de Dieu. — Par l'unité de Dieu, j'entends seulement qu'il existe un seul Dieu et non deux ou plusieurs. Par la simplicité de Dieu, j'entends quelque chose de plus : j'entends que la nature de Dieu exclut toute composition de parties, que Dieu n'est point l'ensemble des êtres de l'univers, une somme, un total, un infini numérique, mais un être en soi indivisible, une seule et même nature absolument parfaite et infinie.

Qu'il n'existe qu'un seul Dieu, cela résulte, nous l'avons vu[1], de la seule démonstration de l'existence de l'Être suprême. Ajoutons ici une preuve spéciale, à laquelle il sera aisé de donner le caractère d'une évidence mathématique.

Dieu est par définition l'être parfait. Or, il est clair que l'exis-

1. Voy. ci-dessus, *Résumé des preuves de l'existence de Dieu.*

tence de deux êtres parfaits implique contradiction. En effet, supposez un instant ces deux êtres parfaits. Puisque ce sont deux êtres distincts, il faut qu'il y ait entre eux un principe de différence. Car deux êtres absolument identiques sont deux indiscernables, comme dit Leibnitz[1], et par conséquent ne font qu'un, comme, par exemple, en géométrie deux lignes droites qui ont deux points communs. Il faut donc qu'entre les deux êtres parfaits qu'on imagine, il y ait une différence possible. Elle ne peut venir de leur essence, puisque l'essence de chacun d'eux est la perfection ; elle ne peut venir de leurs propriétés, car tous deux possèdent et ne peuvent pas ne pas posséder toutes les perfections ; elle ne peut pas venir enfin du degré divers de ces perfections, car des perfections absolument possédées n'ont pas de degré. Aucune différence n'est donc possible entre les deux êtres supposés ; d'où il suit que la supposition est absurde. D'ailleurs, si vous admettez deux êtres parfaits et infinis, chacun d'eux limitera l'autre, et aucun d'eux ne sera véritablement infini et parfait.

Pour rendre cette démonstration plus simple, supposez deux espaces ou deux temps infinis. Un espace infini ne peut différer d'un autre espace infini, ni par la longueur, ni par la largeur, ni par la profondeur, ni en un mot par aucune des propriétés de l'espace. De plus, chacun de ces espaces n'est infini qu'à moitié, étant borné par l'autre espace. D'où il suit que les deux espaces n'en font qu'un. On raisonnerait absolument de même dans l'hypothèse de deux temps infinis, ce qui fait bien voir que ces suppositions ne sont que des chimères de l'imagination qui ne résistent pas au premier regard de l'analyse.

La démonstration qui précède est toute *a priori*, et n'emprunte rien à l'expérience. Mais ici, comme pour les preuves de l'existence de Dieu, si l'expérience ne fonde pas les principes métaphysiques, elle les confirme. C'est en ce sens que l'unité de Dieu peut être établie par l'unité même du monde, par l'éclatante har-

1. Sur le principe de l'identité des indiscernables, voy. Leibnitz, *Réponse à la troisième réplique de M. Clarke*, dans Erdmann, p. 755.

monie de ses lois, dont les sciences nous apportent chaque jour de nouveaux témoignages[1].

Il ne suffit pas d'avoir prouvé que Dieu est un, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un seul Dieu ; il faut prouver encore que la nature de Dieu est parfaitement simple et n'admet aucune composition de parties. En voici une preuve directe, très-simple et très-rigoureuse : Si Dieu est composé de parties, de deux choses l'une, ou chacune de ces parties retient les caractères de l'essence divine, savoir, l'infinité, la perfection, l'existence en soi et par soi ; ou elle ne les retient pas. Dans le premier cas, il n'y a pas un seul Dieu, il y en a autant que de parties, il y en a une infinité, ce qui est absurde par la démonstration précédente. Dans le second cas, si chaque partie est un être contingent, fini, imparfait, il est absurde que la réunion de ces êtres constitue un être nécessaire, infini et parfait. Dieu est donc une nature absolument simple et indivisible.

Est-ce à dire que Dieu soit une unité pure, abstraite, vide de toute multiplicité? Nullement. Dieu est une unité réelle, une unité vivante, une unité féconde, riche d'une infinité d'attributs que la pensée humaine ne saurait comprendre ni épuiser ; mais dans cette variété merveilleuse la nature divine ne se laisse pas diviser, et elle ramène tous les éléments de son être inépuisable à l'unité radicale de son essence.

Voilà la simplicité de Dieu solidement établie *a priori* sur le fondement de son unité. On peut encore la prouver d'une manière indirecte en réfutant le système de Démocrite et d'Épicure qui font leur Dieu de l'univers. Au fond, réduire Dieu à l'ensemble des parties du monde, ce n'est pas seulement altérer sa nature, c'est nier son existence, et le matérialisme se résout en définitive dans l'athéisme absolu[2].

1. Pour le développement de l'idée de l'unité divine, voy. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, part. II, chap. v; et Clarke, *Traité de l'existence de Dieu*, chap. VIII.

2. Pour la réfutation du système de Démocrite, voy. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, part. I, chap. v.

De l'immutabilité de Dieu. — Cet attribut peut se démontrer avec une rigueur mathématique. En effet, Dieu est par essence l'être parfait; or, s'il y a au monde une vérité claire et distincte, c'est que la perfection exclut la possibilité même du changement. D'où il suit que Dieu est absolument immuable.

Voici comment on prouve l'incompatibilité de l'idée de changement avec celle de perfection. Changer, c'est perdre ou gagner quelque chose. Or l'être parfait renfermant toutes les perfections possibles n'en peut acquérir aucune; il n'en peut non plus perdre une seule sans cesser d'être l'être tout parfait, c'est-à-dire sans cesser d'être lui-même. Enfin, il ne peut posséder telle ou telle de ses perfections à des degrés divers, puisqu'il est de son essence de les posséder toutes d'une manière absolue, c'est-à-dire sans degré. L'être parfait ne peut donc changer d'aucune manière; il est absolument immuable.

Certes, voilà une démonstration d'une rigueur et d'une clarté parfaites, et l'on peut dire que si l'esprit humain est capable de quelque vérité pleinement assurée, c'est de celle-là. Et toutefois quelle idée est mieux faite pour étonner, pour déconcerter notre intelligence que celle d'un être toujours identique à soi? Car enfin cet être n'est pas l'inerte abstraction de l'antique Élée, l'existence pure, l'existence vide et morte de Parménide. C'est un être vivant, qui pense, qui agit, qui crée, qui veille sur sa créature. Lui ôter ces attributs, c'est le détruire; le concevoir sans puissance et sans vie, c'est le rabaisser au-dessous des plus vils êtres de la nature; contre une telle conception, le bon sens et une saine philosophie se révoltent, et nou nous écrions avec Platon :

« Mais quoi, par Jupiter ! nous persuadera-t-on si facilement que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu, que cet être ne vit, ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence[1] ? »

Ainsi, Dieu pense, Dieu agit, Dieu en ce sens se développe, et tout cela sans tomber dans le changement, sans sortir de son

1. Platon, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 261.

identité absolue. Quel abîme pour notre raison ! Il faut bien cependant que l'esprit humain accepte ces deux vérités également bien démontrées, que Dieu est vivant et qu'il est immuable. C'est la faiblesse de l'homme de ne pouvoir les concilier; mais c'est sa grandeur de concevoir clairement l'une et l'autre, et c'est sa sagesse et son salut de les embrasser ensemble, quoiqu'il ne puisse pas saisir le nœud qui les unit.

De l'éternité de Dieu. — Cet attribut, quand on sait l'entendre, se déduit de l'immutabilité et se confond presque avec elle. Dire que Dieu est éternel, ce n'est pas dire qu'il dure toujours; car cela seul dure qui change, et Dieu est inaccessible à tout changement; c'est dire que pendant que tout s'écoule dans le temps, Dieu seul ne s'écoule pas et reste lui-même. A proprement parler, Dieu ne tombe en aucune façon dans le temps; il est en dehors et au-dessus de lui. Concevoir qu'il est en tout temps, c'est donc rester infiniment au-dessous de la perfection de son essence, c'est presque la dégrader, car c'est confondre la vie éternelle de Dieu, toujours une et toujours la même dans son incompréhensible fécondité. avec la vie fugitive et changeante des créatures. C'est ce que Platon a compris et exprimé d'une manière merveilleuse dans ce passage célèbre du *Timée*, où il nous fait assister à l'origine même de l'univers, du changement et du temps.

« L'auteur et le père du monde voyant cette image des dieux éternels (le monde, image des idées) en mouvement et vivante, se réjouit, et dans sa joie, il pensa à la rendre encore plus semblable à son modèle; et celui-ci étant un animal éternel, il chercha à donner à l'univers toute la perfection possible. La nature du modèle était éternelle, et le caractère d'éternité ne pouvait s'adapter entièrement à ce qui a commencé, Dieu résolut donc de faire une image mobile de l'éternité; et par la disposition qu'il mit entre toutes les parties de l'univers, il fit de l'éternité qui repose dans l'unité cette image éternelle, mais divisible, que nous appelons le temps. Avec le monde naquirent les jours, les nuits, les mois et les années, qui n'existaient point auparavant.

Ce ne sont là que des parties du temps; le passé, le futur en sont des formes passagères que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle; car nous avons l'habitude de dire : elle fut, elle est et sera; elle est, voilà ce qu'il faut dire en vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu'à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là des mouvements. Mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille, ni plus jeune, de même qu'elle n'est, ni ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui imite l'éternité et se meut dans un cercle mesuré par le nombre[1]. »

Fénelon s'est montré le digne interprète de cette doctrine platonicienne dans les beaux développements qu'il a donnés à l'idée de l'éternité divinité :

« La parfaite et absolue permanence de l'être nécessaire et immuable, dit-il, est ce que je dois nommer l'éternité. Dieu ne peut changer de modifications, puisqu'il n'en peut jamais avoir aucune; le vrai infini ne souffrant point de bornes dans son être, ne peut avoir aucune borne dans son existence; par conséquent, il ne peut avoir aucun temps ni durée; car ce que j'appelle durée, c'est une existence divisible et bornée, c'est ce qui est précisément opposé à la permanence. Il est donc permanent et fixe dans son existence.

« C'est donc retomber dans l'idée du temps et confondre tout, que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession : en lui rien ne dure parce que rien ne passe; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile : en Dieu rien n'a été, rien ne sera, mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenteraient de faire.

« Dirai-je, ô mon Dieu ! que vous aviez déjà une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il

1. Platon, *Timée*, trad. franç. t. X, p. 129 et suiv.

vous reste encore une éternité après ma création, où vous existez toujours? Ces mots de *déjà* et d'*après* sont indignes de celui qui est. Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile.

« Mais il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feraient pas plus qu'une seule : une éternité partagée qui aurait une partie antérieure et une partie postérieure ne serait plus une véritable éternité; en voulant la multiplier, on la détruirait, parce qu'une partie serait nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheraient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au delà; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité, l'anéantit; qui dit éternité, ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables, ils ne peuvent être comparés; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées.

« Ce qui passe a été et sera, et passe du prétérit au futur par un présent imperceptible qu'on ne peut jamais assigner. Mais ce qui ne passe point existe absolument, et n'a qu'un présent infini; il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire; il est sans temps dans tous les temps de la création. Quiconque sort de cette simplicité tombe de l'éternité dans le temps. »

De l'immensité de Dieu. — Les explications étendues qu'on vient de lire sur l'éternité divine, nous dispensent d'insister sur un attribut tout analogue, celui de l'immensité. La plupart des points de ressemblance que l'analyse découvre entre les notions d'espace et de temps, on les retrouve entre les idées d'éternité et d'immensité.

De même que l'éternité de Dieu n'est au fond que son immutabilité opposée aux variations du temps, de même l'immensité de Dieu n'est que son unité opposée aux limitations de l'espace.

Dieu est en dehors et au-dessus de l'espace, comme il est en dehors et au-dessus du temps. Dire qu'il est immense, ce n'est pas dire qu'il est en tout lieu; car cela seul occupe un lieu qui est capable de limites, et Dieu n'en peut souffrir aucune. On ne doit pas plus concevoir l'essence divine comme répandue dans l'espace, que se la représenter comme s'écoulant dans le temps; ce serait la dégrader et l'assimiler à l'essence imparfaite des créatures.

Newton et Clarke sont certainement tombés dans l'erreur, quand ils ont fait de l'espace une propriété de Dieu, surtout quand ils sont allés jusqu'à dire que l'espace est pour Dieu une sorte de sensorium, un organe à l'aide duquel il perçoit les choses. C'est ici le moment de rappeler la réfutation décisive que Leibnitz a donnée de cette doctrine; nous avons déjà reproduit les parties les plus importantes de cette réfutation, dont nous citerons encore un dernier passage :

« Dire que Dieu discerne les choses qui se passent, parce qu'il est présent aux substances, et non pas par la dépendance que la continuation de leur existence a de lui, et qu'on peut dire envelopper une production continuelle, c'est dire des choses non intelligibles. La simple présence, ou la proximité de coexistence, ne suffit point pour entendre comment ce qui se passe dans un être, doit répondre à ce qui se passe dans un autre être.

« Par après, c'est donner justement dans la doctrine qui fait de Dieu l'âme du monde, puisqu'on le fait sentir les choses, non pas par la dépendance qu'elles ont de lui, c'est-à-dire par la production continuelle de ce qu'il y a de bon et de parfait en elles, mais par une manière de sentiment, comme l'on s'imagine que notre âme sent ce qui se passe dans le corps. C'est bien dégrader la connaissance divine[1]. »

Par la méditation attentive des attributs qui ont été exposés jusqu'à ce moment, nous avons appris à séparer profondément la nature divine de celle des êtres finis. Nous avons opposé à la

1. Leibnitz, éd. Jacques, t. II, p. 466.

multiplicité de ces êtres l'unité et la simplicité de Dieu, à l'écoulement incessant de leur existence dans l'espace et dans le temps, son absolue immutabilité, son éternité, son immensité. Il est temps de pénéter jusqu'au sein même de cette nature infinie, et après voir déterminé ce qu'elle n'est pas, de découvrir quelque chose de ce qu'elle est.

§ 3. Des attributs moraux de la Divinité, ou Dieu considéré comme créateur et providence.

C'est en contemplant les œuvres de Dieu, l'ordre admirable qui éclate dans l'univers, les traces de grandeur, de bonté, de sagesse qui s'y font partout sentir, c'est surtout en pénétrant au sein de la conscience humaine, dans cet univers moral où Dieu s'est complu à se réfléchir d'une manière plus distincte et plus complète, que nous parvenons à saisir les traits essentiels qui constituent pour nous la nature divine. Une méthode à la fois très-simple et très-sévère nous guide dans cette haute exploration. Dès que nous venons à saisir parmi les créatures quelque propriété, quelque attribut marqué du caractère de la perfection ou ce qui est la même chose, capable de l'infinité, de la plénitude d'existence, nous le transportons en Dieu, purifié de tout mélange imparfait, dégagé de toute limite.

C'est ainsi que nous parvenons à établir en Dieu la liberté avec la puissance, la sagesse avec l'intelligence, la justice avec la bonté. Ce sont là ses attributs moraux les plus considérables. Le monde extérieur et la conscience ne nous donnent rien de plus, mais ils donnent tout cela.

L'idée du monde extérieur, exactement analysée, se ramène à deux grands objets : des forces et des lois ; tout le reste n'est que phénomènes et que rapports. Or la notion de force et celle de loi, dégagées de toute imitation, nous élèvent à l'idée d'une puissance parfaitement intelligente, capable de répandre sans mesure dans l'univers l'ordre et la vie. L'exploration de la nature humaine, et le monde lui-même considéré dans ses rapports avec elle, viennent enrichir encore cette idée sublime, ajouter à la puissance la liberté, à l'intelligence la sagesse, la justice et la

bonté. Aperçu du sein de la conscience, Dieu n'est plus seulement le créateur tout-puissant et l'ordonnateur suprême des mondes, il est le type du beau et du bien, l'architecte de l'univers moral, l'arbitre de nos destinées, le juge et le père des hommes.

Voilà en peu de mots l'essentiel de notre connaissance positive de l'être suprême. Quelles que soient la sublimité et la fécondité de ces attributs, ce serait une étrange illusion que de s'imaginer qu'ils remplissent toute la capacité de la nature divine. Cette capacité est infinie, et ne se laisse point imposer les limites qui enferment de toutes parts notre débile intelligence. Outre que parmi le petit nombre des attributs de la divinité, dont il nous a été donné de nous former quelque faible idée, il n'en est aucun qui ne nous surpasse infiniment et ne nous présente d'insondables profondeurs, on ne saurait douter que l'être parfait ne possède une infinité d'attributs qui nous restent à jamais inconnus, parce qu'ils n'ont aucun rapport avec notre nature. Que cette pensée nous apprenne à ne pas estimer trop haut la science humaine, toujours infiniment bornée dans son plus magnifique essor ; mais qu'elle ne nous jette pas non plus dans le découragement et le dégoût. Ce que nous connaissons de Dieu, c'est ce qu'il nous importe d'en connaître pour remplir ici-bas notre fin. Sachons nous contenter des dons que Dieu lui-même a jugés suffisants, et n'oublions pas que la plus faible idée de l'infini est, pour un être fini, un privilége inestimable et le gage assuré d'une destinée supérieure.

Appliquons-nous à établir successivement la puissance et la liberté de Dieu, son intelligence et sa sagesse, sa justice et sa bonté. La méditation des deux premiers attributs nous fera envisager Dieu particulièrement comme créateur; les autres nous montreront sa providence.

De la puissance et de la liberté divines, ou Dieu considéré comme créateur. — Dieu est une cause, et une cause infinie et parfaite, nous l'avons prouvé; mais quel est le caractère, quel est le mode d'action de cette cause? Voilà la question qu'il s'agit maintenant de résoudre.

Pour exercer sa puissance, pour former l'univers, Dieu a-t-il besoin d'un terme extérieur, d'une matière étrangère à laquelle s'applique son ativité? Supposé qu'il n'ait besoin que de soi-même, l'univers est-il une émanation nécessaire de sa substance, ou un produit de sa libre volonté? Dans le premier cas, la puissance de Dieu n'est pas infinie, puisqu'elle trouve hors de soi une limite; dans le second, elle n'est pas moins imparfaite, puisqu'elle ne se gouverne pas elle-même. Dans aucun des deux, Dieu n'est véritablement créateur. Créer en effet, c'est proprement *faire quelque chose de rien.* Or, si Dieu a tiré le monde d'une matière qui en contenait les éléments, on ne peut pas dire qu'il l'ait fait de rien; et si le monde est une émanation nécessaire de sa substance, le monde n'est pas véritablement l'ouvrage de Dieu, il est une partie de sa nature. On voit par là comment la question de la puissance et de la liberté divines s'identifie avec celle de la création.

La question de la création, considérée dans toute sa profondeur, n'est rien moins que celle du rapport du fini à l'infini: question sublime et redoutable qui inspire un invincible attrait à toute âme philosophique, mais que nul génie n'a pu résoudre complétement encore, et qui, à plusieurs égards peut-être, passe l'esprit humain.

Chose singulière! dans cette fécondité prodigieuse de systèmes philosophiques dont l'histoire de l'antiquité nous retrace les destinées, on ne rencontre sur ce grand problème que deux idées vraiment originales et distinctes, l'idée dualiste, qui suppose deux principes coéternels, Dieu et la matière; et l'idée panthéiste qui fait du monde une émanation, un développement de la substance divine.

Il y a bien encore deux systèmes qui touchent à cette question suprême: le système des éléates qui ne voient dans l'univers qu'une illusion, et absorbent toute existence réelle au sein d'une immobile unité, incapable de sortir d'elle-même; et le système des atomistes, ou le matérialisme absolu, qui n'admet pour réelles que les choses finies, et disperse en quelque sorte l'existence en une variété éternellement mobile. Mais ce n'est point

là résoudre le problème du rapport du fini et de l'infini, c'est le détruire. La difficulté consiste pour l'esprit humain à comprendre la coexistence de l'infini et du fini; l'éléatisme en niant le fini, le matérialisme en niant l'infini, ôtent-ils la difficulté? Non, sans doute : ils ne la voient pas; c'est l'enfance de la pensée.

L'antiquité n'a donc véritablement produit que deux systèmes sur le rapport du fini et de l'infini. Dans le premier, le système dualiste, Dieu n'est point véritablement la cause du monde, car l'être des choses est distinct et séparé du sien; il débrouille le chaos de l'univers, il n'en fait pas les éléments. Dieu est donc l'intelligence ordonnatrice, l'immobile moteur, l'âme du monde, l'architecte de l'univers; mais dans aucun cas, Dieu n'est la source unique de l'être, le premier et le dernier principe de toutes choses.

Les terribles difficultés où jette le dualisme devaient conduire les esprits à concevoir d'une manière tout opposée le rapport du fini à l'infini. Le dualisme sépare Dieu de l'univers, le panthéisme les confond. Si l'univers n'existe point par lui-même, s'il est absurde de supposer que Dieu l'ait tiré d'une matière qui en contenait le fond, il ne reste plus, à ce qu'il semble, qu'une supposition à faire; c'est que Dieu a tiré le monde de soi-même; que le monde est une émanation, un écoulement, un rayonnement de son être. C'est la théorie dont les Alexandrins prétendirent découvrir le germe dans les derniers replis de la métaphysique de Platon; ils la soutinrent pendant quatre siècles, non sans génie, et ils lui auraient donné sans doute un développement plus puissant et plus régulier, sans la misère des temps et ce cortége de rêveries mystiques, de traditions bizarres et d'intempérante érudition, qui vint obscurcir et comme étouffer leur philosophie.

Quand la métaphysique chrétienne s'organisa dans les écrits des Pères et par les décrets des conciles, elle rencontra ces deux grands adversaires, le dualisme et le panthéisme, et les combattit tous deux avec une égale vigueur. Contre le dualisme, elle établit la parfaite unité du premier principe. Contre le pan-

théisme, elle maintint la distinction radicale de Dieu et du monde. A ses yeux, le dualisme n'est qu'un manichéisme déguisé, et le panthéisme une tentative sacrilége de diviniser la nature. Dieu est sans doute distinct du monde; mais le monde est son ouvrage, et l'être du monde dépend du sien. D'un autre côté, ce lien de dépendance, si fort qu'il puisse être, laisse au monde une réalité propre, fondée sur la volonté de Dieu et profondément distincte de sa substance. Le Verbe seul est consubstantiel à Dieu; Dieu ne le fait pas, ne le crée pas, il l'engendre (*genitum, non factum, consubstantialem Patri*). Dire que le monde est une émanation de la substance divine, c'est une parole aussi sacrilége que de soutenir que le Verbe est une créature du Père. Dans le premier cas, on élève le monde à la dignité de Dieu; dans le second, on abaisse Dieu au niveau de la misère humaine. Dieu a donc fait le monde, et il l'a fait sans le tirer de soi-même et sans avoir besoin d'aucun principe étranger. Voilà la création.

Dans les temps modernes, le dualisme n'a point reparu, et c'est l'honneur du christanisme et de la philosophie moderne, que l'unité parfaite du premier principe ait désormais pris dans le monde le rang d'une vérité incontestée. Il est trop clair en effet que supposer deux principes nécessaires et coéternels des choses, Dieu et la matière, c'est supposer deux Dieux, deux infinis; lesquels, s'ils sont analogues, s'identifient, et s'ils sont distincts, se détruisent. Ces conséquences sont devenues aujourd'hui tellement évidentes, qu'on peut dire que la question ne s'agite sérieusement qu'entre la doctrine panthéiste et celle de la création.

Bacon, Locke, l'école écossaise, celle de Kant, les uns par prudence, les autres par timidité, presque tous par un commun sentiment de la faiblesse humaine, n'ont point touché à ce problème. Descartes, Malebranche, Leibnitz, ces esprits vigoureux et hardis, ne l'ont abordé qu'avec une extrême réserve; tous trois cependant, chacun avec le caractère particulier de sa doctrine, ont adopté hautement la solution chrétienne. Spinoza seul a soutenu le système contraire avec tant de hardiesse, de suite et de vigueur, qu'il l'a marqué à jamais de son empreinte et lui a laissé son nom.

Si donc la question du rapport du fini avec l'infini, après avoir traversé tant d'épreuves, n'a pas été complétement résolue, elle s'est du moins beaucoup simplifiée et éclaircie. On ne peut plus être reçu à dire aujourd'hui que le fini ou que l'infini n'existent pas, et qu'il y a deux principes coéternels des choses; l'éléatisme pur, le pur matérialisme, le dualisme enfin, ont été relégués dans l'histoire, ou bien ils sont tombés dans une région si inférieure d'esprits grossiers ou extravagants que la vraie philosophie n'a rien à y démêler. Entre la doctrine panthéiste et la doctrine de la création, l'unité parfaite du premier principe, la contingence et la dépendance du monde sont devenues des points communs. Le problème, c'est de savoir si le monde est réellement distinct de Dieu, et à ce titre, s'il est l'ouvrage de sa volonté; ou bien, si le fini et l'infini ne sont point au fond deux existences, mais une seule, le fini n'étant qu'un développement nécessaire, une éternelle émanation de l'infini.

Spinoza a réuni contre la doctrine de la création toutes les ressources de la dialectique. Il sentait bien que ce n'était point là seulement une controverse de grande conséquence, mais qu'il y allait de tout son système. Avant de combattre ses adversaires, Spinoza établit d'abord ses propres principes :

Dieu, c'est par essence l'être, l'être infini, l'être parfait. Il est donc nécessaire que Dieu contienne en soi toutes les formes de la perfection. Si l'existence est une perfection, Dieu renferme en soi l'existence. Si la pensée est une perfection, Dieu renferme en soi la pensée. Si l'étendue est aussi une perfection, Dieu renferme en soi l'étendue; et il en est ainsi de toutes les perfections possibles.

La pensée de Dieu, la pensée en soi est parfaite et infinie; elle doit donc renfermer en soi toutes les formes, toutes les modalités de la pensée. L'étendue de Dieu, l'étendue en soi doit, au même titre, renfermer toutes les formes, toutes les modalités de l'étendue. Et de même qu'il implique contradiction que Dieu soit parfait et ne contienne pas la perfection de la pensée et la per-

fection de l'étendue, il implique également contradiction que la pensée et l'étendue soient parfaites, et qu'il y ait hors d'elles quelque étendue et quelque pensée. Qu'est-ce que la pensée parfaite, l'étendue parfaite, sans leur rapport à l'être parfait? de pures abstractions. Une pensée particulière, une étendue déterminée ne seraient donc aussi que des abstractions vaines sans leur rapport à l'étendue en soi et à la pensée en soi. Or, les déterminations de la pensée, c'est ce que nous appelons les âmes; et les déterminations de l'étendue, c'est ce que nous appelons les corps. Par conséquent, l'être enfante nécessairement la pensée, l'étendue et une infinité d'autres attributs infinis que notre ignorance n'atteint pas; et l'étendue et la pensée enfantent nécessairement une variété infinie de corps et d'âmes qui surpasse l'imagination et que l'entendement humain ne peut embrasser. La pensée parfaite, l'étendue parfaite, dans leur plénitude et leur unité, ne tombent point sous la condition du temps. Dieu les produit donc dans l'éternité; elles sont le rayonnement toujours égal de son être. Les âmes et les corps, choses limitées et imparfaites, ne peuvent exister que d'une manière successive. Dieu, du sein de l'éternité, leur marque un ordre dans le temps; et comme leur variété est inépuisable et infinie, ce développement, qui n'a pas commencé, ne doit jamais finir.

Ainsi tout est nécessaire : Dieu une fois donné, ses attributs sont également donnés; les déterminations de ces attributs, les âmes et les corps, l'ordre, la nature, le progrès de leur développement, tout cela est également donné. Dans ce monde géométrique, il n'y a pas de place pour le hasard, il n'y en a pas pour le caprice, il n'y en a pas pour la liberté. Au sommet, au milieu, à l'extrémité, règne une nécessité inflexible et irrévocable.

S'il n'y a point de liberté ni de hasard, il n'y a point de mal. Tout est bien, car tout est ce qu'il doit être. Tout est ordonné, car toute chose a la place qu'elle doit avoir. La perfection de chaque objet est dans la nécessité relative de son être, et la perfection de Dieu est dans l'absolue nécessité qui lui fait produire nécessairement toutes choses.

Que vient-on nous parler maintenant, dit Spinoza, d'un Dieu qui crée pour son bon plaisir et par pure indifférence, qui choisit ceci et rejette cela, qui se repose et se fatigue, qui crée pour sa gloire, qui poursuit une certaine fin et se consume à l'atteindre! Dieu, dites-vous, a fait tout ce qui est, mais il aurait pu faire le contraire. Dieu pouvait donc faire que la somme des angles d'un triangle ne fût point égale à deux droits? Dieu a choisi l'univers entre les possibles; il y a donc des possibles que Dieu ne réalisera jamais? Car s'il les réalisait tous, il ne pourrait plus choisir, et, suivant vous, il épuiserait sa toute-puissance, ce qui est plus absurde et plus contraire à la toute-puissance de Dieu que tout ce qu'on voudra imaginer. Vous dites que sa création est l'ouvrage de sa volonté. Or tout effet a un rapport nécessaire à sa cause, et des effets différents veulent des causes différentes : si donc le monde était autre, autre serait la volonté du Dieu qui l'a créé. Mais la volonté divine n'est pas séparée de son essence. Supposer que Dieu peut avoir une autre volonté, c'est supposer qu'il peut avoir une autre essence, ce qui est absurde. Si donc l'essence de Dieu ne peut être que ce qu'elle est, la volonté de Dieu ne peut être aussi que ce qu'elle est, et par conséquent, les produits de cette volonté, les choses, ne peuvent être autres que ce qu'elles sont. — Y a-t-il un philosophe qui conteste qu'en Dieu, tout est nécessairement éternel et en acte? Or dans l'éternité d'un acte immanent, il n'y a ni avant ni après, il n'y a ni différence, ni changement concevables. Cet acte est éternellement ce qu'il est, et, incapable de différer de soi, il ne peut être que ce qu'il est. — Vous accorderez au moins que l'entendement divin n'est jamais en puissance, mais toujours en acte? Mais peut-on séparer la volonté de l'entendement, et tous deux de l'essence? Telle est l'essence, tel est l'entendement, telle la volonté. Être, pour Dieu, c'est penser, c'est agir. Ce qu'il pense, il le fait; ses idées, ce sont les êtres. Si vous voulez changer les êtres, commencez par changer les idées de Dieu, sa pensée, son essence même.

Spinoza conclut de tous ces arguments réunis que l'idée de la

création, c'est-à-dire l'idée d'un Dieu qui produit le monde par un acte libre de sa volonté, est un anthropomorphisme absurde, une chimère de l'imagination, que l'analyse métaphysique fait aisément évanouir.

Spinoza ne pouvait admettre, en effet, la création sans abandonner, je ne dis pas telle ou telle partie de sa philosophie, mais sa philosophie tout entière. Car elle est fondée sur l'idée d'une activité nécessaire, infinie, qui se développe nécessairement et infiniment, et traverse, sans les épuiser jamais, tous les degrés possibles de l'existence. Ce n'est point ici le lieu de discuter à fond la valeur de cette conception. Qu'il nous suffise de montrer en peu de mots qu'elle repose sur une hypothèse parfaitement arbitraire, conçue en dehors de toutes les conditions de la connaissance humaine et de la science véritable, et qui, en outre, est en contradiction avec les données les plus immédiates et les plus certaines de la conscience. Nous reprendrons ensuite une à une toutes les objections de Spinoza contre la liberté divine, et nous en ferons voir le peu de solidité.

Dans l'exposition de sa philosophie, Spinoza procède à la manière des géomètres. Avant de commencer le développement régulier de ses théorèmes, il établit des axiomes, il pose des définitions. Ce sont là les principes de sa philosophie, et ils en contiennent en germe tous les développements. Or examinons ces principes, et demandons-nous si Spinoza a eu le droit de les poser.

Spinoza ne reconnaît que trois sortes d'existence : la substance, l'attribut, le mode. Voici de quelle manière il les définit tour à tour : J'entends par *substance*, dit-il, ce qui est en soi, et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin de concept d'aucune autre chose. J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance constituant son essence. J'entends par *mode* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose. Cela posé, Spinoza cherche quels sont les rapports nécessaires de ces trois termes, et il aboutit par une longue série de raisonne-

ments à prouver que la substance implique nécessairement l'attribut, et que l'attribut implique nécessairement le mode, que la substance est unique, qu'elle produit nécessairement une infinité d'attributs infinis, dont deux seulement, la pensée et l'étendue, sont accessibles à notre intelligence, enfin, que chaque attribut produit nécessairement une infinité de modes. Tout cela se résume dans ce célèbre théorème : Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis, infiniment modifiés.

Voilà le monde de Spinoza. Tant qu'il y demeure, tant qu'il opère sur des définitions, tant qu'il enchaîne des théorèmes, il triomphe, il reste ou peu s'en faut inaccessible à la critique. Mais autant ce système est puissant dans le domaine de l'abstraction métaphysique, autant il paraît faible et artificiel, quand on le met en présence de la réalité. Il plaît à Spinoza de ne reconnaître que ces trois sortes de réalités, la substance, l'attribut, le mode. De quel droit, je le demande? Certes, s'il est une réalité immédiatement observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le constitue, la réalité du moi. Cherchez la place du moi dans l'univers de Spinoza; elle n'y est pas, elle n'y peut pas être. Le moi est-il une substance? Non; car la substance, c'est l'être en soi, l'être absolument infini. Le moi est-il un attribut de la substance? Pas davantage; car tout attribut est encore infini, bien que d'une infinité relative. Le moi est donc un mode; mais cela n'est pas soutenable, car le moi a une existence propre et distincte, et quoique parfaitement un et simple, il contient en soi une variété infinie d'opérations. Le moi serait donc tout au plus une collection de modes : mais une collection est une abstraction, une unité toute mathématique; et le moi est une force réelle, une vivante unité. Le moi est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza; c'est en vain que la conscience y réclame sa place; une nécessité logique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence.

Il est donc parfaitement clair que le système de Spinoza est

fondé sur une hypothèse et que cette hypothèse est démentie par l'expérience.

Dira-t-on que l'hypothèse de Spinoza est fondée sur les conceptions *a priori* de la raison, qui sont indépendantes de l'expérience? Je le nie formellement. Je porte le défi à Spinoza de prouver *a priori* qu'il ne peut exister que trois sortes de réalités, savoir : la substance, l'attribut et le mode. Il est si éloigné d'être en mesure de le prouver, que lui-même, ce logicien ordinairement si exact, a été conduit, dans la suite de son système, à admettre un genre d'existence intermédiaire entre l'attribut et le mode proprement dit. C'est ce qu'il appelle les modes éternels et infinis des attributs de Dieu. Mais sans insister sur ce point obscur de la métaphysique spinoziste, je demanderai comment Spinoza serait parvenu, abstraction faite de l'expérience, à sortir de la notion de substance, à concevoir en cette substance des attributs et dans ces attributs des modes, bien plus, à déterminer deux attributs divins, savoir : la pensée et l'étendue, et les modalités de ces deux attributs, qui sont dans sa doctrine les âmes et les corps? Évidemment, Spinoza a été obligé ici de faire des emprunts à l'expérience. Or, du moment qu'on accepte une seule donnée de l'expérience, on n'est plus libre de prendre ceci et de rejeter cela; il faut accepter l'expérience tout entière. La question est maintenant de savoir s'il existe un fait d'expérience plus immédiat et plus certain que l'existence du moi. Cela est impossible, puisque la conscience du moi est le point de départ de toute connaissance, de toute science et par conséquent de toute saine philosophie. C'est donc en vain que Spinoza voudrait chercher dans les notions *a priori* de la raison un refuge contre les protestations de la conscience. Son système reste convaincu d'être une pure construction, c'est-à-dire, une hypothèse arbitraire, et de plus, une hypothèse conçue en dehors de toutes les conditions de la réalité, et formellement démentie par les données les plus immédiates et les plus sûres de la conscience.

Nous n'avons donc pas à nous inquiéter beaucoup de sa prétendue démonstration du développement nécessaire de l'activité divine. Il nous suffit d'examiner les objections qu'il élève contre

30

la création et principalement contre la liberté de Dieu. Tout se réduit aux trois difficultés suivantes que nous allons résoudre tour à tour :

1° Si l'on suppose que Dieu a fait librement le monde, il s'ensuit, suivant Spinoza, que Dieu aurait pu faire que la somme des angles d'un triangle ne fût point égale à deux droits. Je réponds avec Leibnitz qu'il y a une distinction profonde à faire entre les lois mathématiques dont la nécessité est absolue, et les lois physiques qui n'ont qu'une nécessité de convenance. Il serait absurde de supposer que Dieu peut faire que les rayons d'un cercle soient inégaux, ou qu'il y ait un effet sans cause, ou que la justice soit un mal. Ce sont là des vérités absolues, fondées sur la nature même de Dieu. Déroger à des vérités de cette sorte, pour Dieu, ce serait détruire sa propre nature, ce serait cesser d'être lui-même. Mais de quel droit Spinoza conclut-il de cet ordre de vérités à un ordre tout différent? Je ne puis comprendre qu'un cercle soit carré, mais je puis fort bien comprendre que le soleil eût été placé plus près de la terre ou plus loin, et que les hommes eussent quatre sens au lieu de cinq. Je vois, sans doute, que l'ordre de la nature en serait altéré, que l'univers en serait moins beau, moins digne de Dieu, et, en ce sens, je reconnais que les lois qui régissent l'univers sont nécessaires à son harmonie et à sa beauté ; mais entre cette nécessité toute morale, toute de convenance, et la nécessité immédiate, absolue, des vérités nécessaires, il y a un abîme qu'aucun artifice de logique ne peut combler. L'objection de Spinoza est donc réfutée, puisqu'elle n'a d'autre fondement que la confusion arbitraire de deux ordres de vérités parfaitement distincts l'un de l'autre.

2° Le système d'un Dieu libre, créateur du monde, suppose, dit-on, que Dieu choisit entre les possibles, et, par conséquent, qu'il ne peut réaliser tous les possibles, ce qui implique. Je réponds d'abord qu'on n'a pas le droit de supposer que la liberté de Dieu ne peut s'exercer que d'une seule manière, savoir : par un choix entre les possibles. Car, supposé qu'il entrât dans les desseins de Dieu de réaliser tous les possibles, il y aurait encore à déterminer l'ordre de ces possibles, et ce serait là une matière

à laquelle la liberté de Dieu ne pourrait s'appliquer. Mais admettons que la liberté de Dieu s'exerce de la manière supposée. Dieu contemple l'infinité des possibles, et dans cette infinité, il fait un choix. Nul doute que par suite de cette hypothèse il n'y ait des possibles condamnés, pour ainsi dire, à ne jamais exister réellement. Mais est-ce à dire que ces possibles cessent d'être possibles ? Nullement. Dieu peut leur donner la réalité, à parler rigoureusement ; mais il ne le veut pas. Il ne le veut pas, parce qu'il juge qu'il est plus digne de lui, plus conforme à sa sagesse, à sa bonté, en général à sa perfection, de faire un choix entre les possibles que de les réaliser tous indistinctement. Où est l'absurdité ? Les possibles non réalisés gardent toujours, au sein de la pensée divine qui les embrasse et les distingue, le genre d'existence qui leur convient. La puissance de Dieu continue à s'étendre à l'infini ; seulement sa volonté, réglée par sa sagesse, en limite l'exercice au monde que nous voyons.

3° Il y a, dit-on, un rapport nécessaire entre la cause et l'effet. Des effets différents supposent des causes différentes. Or, le monde est un effet dont Dieu est la cause. Si donc le monde était autre que ce qu'il est, Dieu serait également autre que ce qu'il est, ce qui est absurde. Donc l'être parfait une fois donné, le mode de son activité est donné, par conséquent les produits de cette activité sont également donnés. Spinoza insiste beaucoup sur cette dernière objection qu'il présente sous plusieurs formes différentes. Cependant elle ne fait autre chose que supposer ce qui est en question. En effet, nous admettons le rapport nécessaire de l'effet à la cause ; nous admettons en conséquence que, si le monde était autre que ce qu'il est, il serait moins bon, moins harmonieux, moins digne de la sagesse divine, en un mot, moins en rapport avec sa cause ; en ce sens, un autre monde supposerait un autre Dieu ; en ce sens, le monde est nécessaire ; mais la question est toujours de savoir s'il est nécessaire d'une nécessité absolue ou d'une nécessité toute morale, parfaitement compatible avec la liberté de Dieu ; la question est de savoir si le monde est ce qu'il est, parce que Dieu n'a pu le

faire autrement, ou parce que Dieu a voulu librement qu'il fût ce qu'il est, pour être parfaitement digne de lui. Spinoza, plein de son système, résout la question dans le sens de la nécessité absolue; mais abonder dans sa propre opinion, ce n'est pas prouver qu'elle est raisonnable.

Ce qu'ajoute Spinoza, que tout en Dieu est éternellement et en acte, ne fait rien à la question. Nous accordons qu'il n'y a en Dieu ni avant ni après; nous accordons que Dieu ne délibère pas dans le temps, qu'il ne change pas, que sa volonté est pleinement affranchie de toutes les misères de la nôtre; mais encore un coup, il s'agit de savoir si cet acte éternel, par qui est et subsiste la création, est un acte libre ou un acte nécessité; le temps n'a rien à démêler ici, et Spinoza se borne comme toujours à développer ses vues, sans les démontrer effectivement.

Concluons donc qu'il n'y a aucune solide raison de refuser à Dieu un attribut sans lequel sa toute-puissance, quoique infinie dans ses effets, resterait dans son mode d'action essentiellement imparfaite, je dis plus, infiniment inférieure à celle qu'il nous a donnée. Or, quelle absurdité plus grande que d'imaginer une cause moins parfaite que ses effets, une cause qui donne ce qu'elle n'a pas! La raison comme le sens commun se révoltent contre une telle doctrine, et les panthéistes l'ont si bien senti, qu'après avoir refusé la liberté à Dieu, ils ont été obligés de la nier dans l'homme, acceptant ainsi deux absurdités, dont une seule suffirait pour accabler cette doctrine.

Notre conclusion définitive est donc que le panthéisme n'est pas moins absurde que le dualisme, et que la seule doctrine digne de la raison, c'est celle d'un Dieu dont la toute-puissance ne rencontre hors de lui aucune limite et dont la liberté est parfaite, en un mot, d'un Dieu créateur.

De l'intelligence de Dieu, de sa sagesse, de sa justice et de sa bonté, ou Dieu considéré comme Providence. — Nous avons établi la toute-puissance et la liberté divines; pour compléter la notion d'un Dieu créateur et providence, il nous reste à établir avec l'intelligence divine les attributs de la sagesse, de la justice et de

la bonté; nous réunirons ces trois derniers attributs, parce qu'il existe entre eux d'intimes analogies et qu'ils suscitent les mêmes difficultés. Démontrons avant tout que Dieu est essentiellement une intelligence.

De l'intelligence de Dieu. — « Je ne puis concevoir Dieu comme étant par lui-même, sans le concevoir comme ayant par lui-même la plénitude de l'être, et par conséquent toutes les manières d'être à l'infini. Ce fondement posé, il s'ensuit que l'intelligence ou la pensée, qui est une manière d'être, est en lui. Moi qui pense, je ne suis point par moi-même; c'est ce que j'ai déjà clairement reconnu par mon imperfection. Puisque je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par un autre. Cet autre que je cherche est Dieu. Ce Dieu, qui m'a fait et qui m'a donné l'être pensant, n'aurait pu me le donner s'il ne l'avait pas. Il pense donc et il pense infiniment : puisqu'il a la plénitude de l'être, il faut qu'il ait la plénitude de l'intelligence qui est une sorte d'être.

« Je ne puis douter que Dieu ne se connaisse. Puisqu'il est infiniment intelligent, il faut qu'il connaisse l'universelle et infinie intelligibilité qui est en lui-même. S'il ne connaissait pas sa propre essence, il ne connaîtrait rien. S'il ne connaissait rien, il serait un néant d'intelligence. Comme, au contraire, je dois lui attribuer l'intelligence la plus parfaite, qui est l'infinie, il faut conclure qu'il connaît actuellement une intelligibilité infinie; il n'y en a qu'une seule qui soit véritablement infinie, je veux dire la sienne; car l'intelligibilité et l'être sont la même chose.

« D'ailleurs, il est aisé de voir tout d'un coup que l'idée d'une intelligence qui se connaît tout entière parfaitement est plus parfaite que l'idée d'une intelligence qui ne se connaîtrait point ou qui se connaîtrait imparfaitement. Il faut donc toujours remplir cette idée de la plus haute perfection pour juger de Dieu. Il est donc manifeste qu'il se connaît lui-même, et qu'il se connaît parfaitement, c'est-à-dire, qu'en se voyant, il égale par son intelligence son intelligibilité; en un mot, il se comprend.

« J'aperçois une extrême différence entre concevoir et com-

prendre. Concevoir un objet, c'est en avoir une connaissance qui suffit pour le distinguer de tout autre objet avec lequel on pourrait le confondre, et ne connaître pourtant pas tellement tout ce qui est en lui qu'on puisse s'assurer de connaître distinctement toutes ses perfections autant qu'elles sont en elles-mêmes intelligibles. Comprendre, signifie connaître distinctement et avec évidence toutes les perfections de l'objet, autant qu'elles sont intelligibles. Il n'y a que Dieu qui connaisse infiniment l'infini : nous ne connaissons l'infini que d'une manière finie. Il doit donc voir en lui-même une infinité de choses que nous ne pouvons y voir ; et celles mêmes que nous y voyons, il les voit avec une évidence et une précision pour les démêler et les accorder ensemble qui surpasse infiniment la nôtre.

« Dieu, qui se connaît de cette connnaissance parfaite que je nomme compréhension, ne se contemple point successivement et par une suite de pensées réfléchies. Comme Dieu est souverainement un, sa pensée, qui est lui-même, est aussi souverainement une ; comme il est infini, sa pensée est infinie ; une pensée simple, indivisible et infinie, ne peut avoir aucune succession ; il n'y a donc dans cette pensée aucune des propriétés du temps qui est une existence bornée, divisible et changeante.

« Si l'intelligence divine n'a point de succession et de progrès, ce n'est pas que Dieu ne voie la liaison et l'enchaînement des vérités entre elles. Mais il y a une extrême différence entre voir toutes ces liaisons des vérités, ou ne les voir que successivement, en tirant peu à peu l'une de l'autre par la liaison qu'elles ont entre elles. Il voit sans doute toutes ces liaisons des vérités ; il voit comment l'une prouve l'autre ; il voit tous les différents ordres que les intelligences bornées peuvent suivre pour démontrer ces vérités ; mais il voit et les vérités et leurs liaisons, et l'ordre pour les tirer les unes des autres, par une vue simple, unique, permanente, infinie et incapable de toute division. Telle est l'intelligence par laquelle Dieu connaît toute vérité en lui-même. Il faut maintenant examiner comment il connaît ce qui est hors de lui.

« Quand je vois une chose, je la vois parce qu'elle est ; c'est la

vérité de l'objet qui me donne la connaissance de l'objet même. Comme cette vérité de l'objet n'est point par elle-même, ce n'est point par elle, mais par celui qui l'a faite, que je suis rendu intelligent. Ainsi, c'est la vérité par elle-même qui reluit dans cette vérité particulière et communiquée : c'est cette vérité universelle, dis-je, qui m'éclaire. Mais enfin, la vérité, qui est mon objet, est hors de moi, et c'est elle qui me donne la connaissance que je n'avais pas; et il est certain que ce que j'appelle moi, qui est un être pensant, reçoit une lumière ou connaissance de l'objet.

« Il n'en est pas de même de Dieu. Comme il est par lui-même, il est aussi intelligent par lui-même. Être par soi, c'est être infiniment sans rien recevoir d'autrui. Dieu a donc l'intelligence infinie, sans pouvoir rien recevoir même de son objet. Son objet ne peut donc lui rien donner.

« Conclurons-nous de là que Dieu ne voit point les choses parce qu'elles sont, mais qu'au contraire elles ne sont qu'à cause qu'il les voit? Non, je ne puis entrer dans cette pensée. Dieu ne pense une chose qu'autant qu'elle est vraie ou existante. Il la voit donc parce qu'elle est réelle. Il est vrai qu'elle n'est réelle que par lui. Si on prend sa pensée et sa science pour lui-même, parce qu'en effet sa science n'est rien de distingué de lui, il faudrait avouer en ce sens que sa science est la cause des êtres qui en sont les objets. Mais si on considère sa science sous cette idée précise de science, et en tant qu'elle n'est qu'une simple vue des objets intelligibles il faut conclure qu'elle ne fait point les choses en les voyant, mais qu'elle les voit parce qu'elles sont faites.

« La raison qui me le persuade est que l'idée de penser, de concevoir, de connaître, prise dans une extrême précision, ne renferme que la simple perception d'un objet déjà existant, sans aucune action ni efficacité sur lui. Qui dit simplement connaissance dit une action qui suppose un objet et qui ne le fait pas. C'est donc par une autre chose que par la simple pensée, prise dans cette précision de l'idée de pensée, que Dieu agit sur les objets pour les rendre vrais et réels; et la science ou pensée ne les fait point, mais elle les suppose.

« Comment dirons-nous donc que Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit ? Le voici : c'est que l'objet n'est vrai ou intelligible que par la puissance et la volonté de Dieu. Cet objet n'ayant point l'être par lui-même, est par lui-même indifférent à exister ou à n'exister pas ; ce qui le détermine à l'existence est la volonté de Dieu, et c'est son unique raison d'être. Dieu voit donc la vérité de cet être sans sortir de lui-même, et sans rien emprunter de dehors ; il en voit la possibilité ou essence dans ses propres degrés infinis d'être, comme nous l'avons expliqué plusieurs fois ; il en voit l'existence ou vérité actuelle dans sa propre volonté, qui est l'unique raison ou cause de cette existence[1]. »

Dans le passage qu'on vient de lire, l'intelligence divine est prouvée *a priori* comme une suite nécessaire de la perfection ; on peut aussi l'établir solidement *a posteriori*, en s'appuyant sur l'ordre de la nature, ou plus simplement encore, et d'une façon plus immédiate, en se fondant sur l'existence de créatures intelligentes. C'est en ce sens que Montesquieu a dit au commencement de l'*Esprit des Lois :* « Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité ; car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ? »

De la sagesse, de la justice et de la bonté divines. — Dieu est une cause, une cause libre et intelligente ; cela est démontré. Que faut-il de plus pour prouver que Dieu agit avec une parfaite sagesse, une parfaite justice, une parfaite bonté ? Ne pas être sage pour Dieu, ce serait manquer de prévoyance ou de discernement, ce serait ignorer, oublier, mal connaître quelque chose, ce serait donc ne pas être une intelligence parfaite. Ne pas être juste et bon, ce serait ne pas être une activité libre, éclairée par une raison infaillible. Il suffit donc de savoir que Dieu est une cause intelligente et libre, pour être assuré qu'il est parfaitement sage, parfaitement juste, parfaitement bon.

Plus simplement encore, la sagesse, la justice, la bonté ne

1. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, part. II, chap. V.

sont-elles pas des perfections? l'imprudence, l'injustice, la méchanceté, des imperfections? Connaissons-nous en ce monde quelque chose de plus excellent que la sagesse, la justice et la bonté? Y a-t-il des attributs plus parfaitement positifs plus parfaitement dégagés de toute limitation, de toute négation? S'il en est ainsi, et s'il est légitime et même nécessaire de ne refuser à Dieu aucune perfection, d'exclure toute imperfection de son essence et de concevoir en lui, sous le caractère de la plénitude infinie, tout ce qui se rencontre de positif, d'effectif, d'excellent dans les êtres de la nature, n'est-ce pas une conséquence rigoureuse de dire que Dieu est infiniment sage, juste et bon, et que toute injustice, toute imprévoyance, toute malice, répugnent essentiellement à sa perfection?

Dieu est bon, non-seulement parce que son activité est toujours réglée par une raison parfaite, mais aussi, parce qu'il aime infiniment ses créatures et répand en elles, autant que sa sagesse le permet et que leur nécessaire fragilité le comporte, le plaisir et la félicité. Il peut sembler, au premier abord, que les idées d'amour et de joie rabaissent la perfection divine et ne peuvent s'accorder avec elle. Loin de là; elles en sont des éléments nécessaires, et au lieu de diminuer la majesté de l'Être parfait, elles nous la rendent plus touchante et plus adorable. Qu'y a-t-il de meilleur que d'aimer? qu'y a-t-il de plus divin qu'une pure joie? L'amour, dit-on, suppose le besoin de l'objet aimé; la joie suppose la souffrance. Il n'en est rien; tout cela n'est vrai que dans ce monde misérable où tout amour est plus ou moins séparé de son objet, où toute joie est mêlée de douleur. Mais la joie et l'amour, en soi, sont choses parfaites et positives. Aimer en effet et posséder, pour Dieu, c'est tout un. Il s'aime et se possède soi-même; il aime et possède toutes ses créatures, il les aime et les possède à proportion de leur bonté, c'est-à-dire selon qu'elles sont plus ou moins dignes d'être possédées et aimées. Par suite, Dieu jouit d'une félicité parfaite, fruit sublime d'un désir de perfection et de bonheur éternellement rassasié. Et non-seulement Dieu aime infiniment et jouit d'un bonheur infini; mais il a voulu

être aimé de quelques-unes de ses créatures, se donner à elles en leur donnant la faculté de le connaître et de l'aimer, et déposer ainsi dans leur nature le germe d'une félicité immortelle, image de sa propre félicité.

Telle est la portée de cet attribut divin de la bonté, le plus élevé peut-être où nous puissions atteindre, celui qui nous fait toucher, pour ainsi dire, Dieu par ce qu'il y a dans notre propre nature de plus intime, et par ce qu'il y a dans la sienne de plus profond. Dieu en effet n'est pas seulement bon; mais, comme déjà Platon l'avait vu[1], il est en toutes choses et en soi, le Bien même.

Rien de plus lumineux que ces attributs divins de la sagesse, de la justice et de la bonté, quand on les considère dans leur principe. Mais dès que l'on descend de cette haute région pour abaisser ses regards vers cet imparfait et changeant univers, il faut l'avouer, la lumière s'obscurcit, les ténèbres s'amassent, et si vaste, si harmonieuse, si imposante que soit l'œuvre de Dieu, on a souvent bien de la peine à y reconnaître la marque de l'ouvrier. Est-ce à dire qu'il y ait contradiction entre l'expérience et la raison, entre Dieu et le monde? Non certes. Mais ce monde où semblent entrer le hasard et le mal, c'est le monde tel qu'il se montre à nos faibles yeux, dans un point de l'espace, dans un moment fugitif du temps. Nul doute que si nous pouvions un instant déchirer le voile que les limites de notre nature opposent à notre intelligence, le monde nous apparaîtrait alors tel qu'il est pour Dieu même; le désordre, le hasard et le mal, détruits avec notre ignorance, laisseraient éclater dans l'univers toute la perfection de son auteur. Ainsi donc, l'origine de toutes les difficultés qui s'élèvent contre la sagesse, la justice et la bonté divines, c'est l'imperfection de notre être, ce sont les bornes étroites de l'expérience. Or, comment les données incomplètes d'une observation nécessairement bornée prévaudraient-elles contre les clartés de l'évidence rationnelle? Assurons-nous donc à l'avance

1. Platon, *République*, liv. VI et liv. VII.

que les vérités que nous avons établies sont à l'abri de toutes les objections, et sans refuser à ceux qui les proposent de bonne foi d'engager avec eux un sérieux débat, sachons bien qu'ils ne peuvent nous prouver tout au plus qu'une chose, c'est que la curiosité de l'esprit humain n'a d'égale que sa faiblesse.

Les objections les plus considérables contre la divine providence se tirent de l'existence du mal. Or, on distingue trois sortes de maux : le mal métaphysique ou d'imperfection, le mal moral ou de péché, le mal physique ou de souffrance[1]. Nous allons les parcourir successivement.

Mal métaphysique. — L'imperfection est la loi de ce monde; toute créature est comme un mélange de force et d'impuissance, d'être et de néant. Des plus humbles degrés de l'échelle, montez aux plus élevés, vous trouverez partout des limitations. La beauté la plus parfaite a ses taches, l'esprit le plus lumineux ses obscurités, la volonté la plus forte ses défaillances. Réunissez en un même homme tous les dons, la santé et la vigueur du corps, l'éclat de l'imagination, la hauteur du génie, la puissance du caractère, cet homme merveilleux sera toujours un homme, c'est-à-dire une créature misérable et bornée, sujette à mille besoins et finalement à la mort. De là, ces plaintes qui s'élèvent contre la divinité : Pourquoi ne pas avoir fait le monde meilleur? pourquoi, par exemple, ne pas avoir donné à l'homme un degré supérieur d'intelligence, une faculté d'aimer plus riche et plus ample, une puissance plus étendue sur les êtres de la nature?

Cette objection ne peut embarrasser sérieusement un esprit capable de quelque réflexion. Il suffit, en effet, pour la dissiper, de cette remarque très-simple que l'imperfection des créatures est une suite nécessaire de leur essence. L'incréé seul est parfait. Qui dit être créé, dit un être qui n'existe point par soi-même, qui par conséquent peut être ou n'être pas, être ceci ou être cela, commencer et finir, s'élever ou déchoir; voilà l'imperfection; voilà

1. Leibnitz, *Théodicée*, part. I, § 21.

le mal. Se plaindre que les créatures soient imparfaites, c'est se plaindre qu'il y ait des créatures, c'est condamner Dieu à l'oisiveté, c'est l'accuser d'avoir voulu répandre et communiquer hors de lui l'intelligence, la force, l'amour, d'avoir appelé en quelque sorte le néant à l'être, et la mort à la vie.

Leibnitz a supérieurement expliqué l'origine du mal métaphysique : « Les anciens, dit-il[1], attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement; d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. Platon a dit dans le *Timée* que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement; et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là dedans que se trouve non-seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal : c'est la région des vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien; mais à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'*efficiente*, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est-à-dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoi les scolastiques ont coutume d'appeler la cause du mal *déficiente*. »

Pour établir ce caractère essentiellement négatif du mal, Leibnitz s'est servi d'une comparaison très-juste et très-ingénieuse :

1. Leibnitz, *Théodicée*, part. I, § 20.

« Le célèbre Képler, dit-il, et après lui M. Descartes (dans ses lettres) ont parlé de l'inertie naturelle des corps, et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux, et plus chargés de matière qui leur est propre; car celle qui passe à travers les pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardiveté, ou à la privation de la vitesse; non pas pour la diminuer par soi-même, quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir, mais pour modérer, par sa réceptivité, l'effet de l'impression, quand elle le doit recevoir. Et, par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement.

« Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand; ce qui ne serait point nécessaire, si la matière était absolument indifférente au repos ou au mouvement, et si elle n'avait pas cette inertie naturelle dont nous venons de parler, qui lui donne une espèce de répugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et con-

serve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être et de la force; comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures, et la lenteur du bateau chargé avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature, et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptibilité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi, les platoniciens, saint Augustin et les scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation, comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire, il est la cause de la vitesse du bateau sans être la cause des bornes de cette vitesse. »

« En général, conclut Leibnitz, la perfection est positive: c'est une réalité absolue; le défaut est privatif; il vient de la limitation et tend à des privations nouvelles. Ainsi, c'est un dicton aussi véritable que vieux: *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu;* comme aussi celui qui porte: *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.* Et j'espère qu'on concevra mieux le sens de ces axiomes après ce que je viens de dire. »

Mal moral. — L'objection tirée de l'existence du mal moral peut se résumer ainsi: Le mal moral n'est pas seulement une imperfection: c'est un mal positif, effectif, absolu. Or, ce mal n'est pas nécessaire en soi. Le mal moral n'existe donc que parce que Dieu l'a voulu ou au moins permis. Dans les deux cas, on est forcé de nier ou de limiter la bonté divine.

Nous répondrons, en substance, que si le mal moral est la condition nécessaire d'un bien plus grand que celui qui pourrait résulter de la suppression complète de ce mal, il s'ensuit que le mal moral, tout en restant effectif et positif, n'est pourtant pas un mal absolu, puisqu'il concourt à l'ordre universel.

Or, d'une part, on démontre rigoureusement que le mal moral est une suite nécessaire de la liberté ; et, de l'autre, il est aisé de comprendre que l'existence de créatures libres et morales ait paru meilleure aux yeux de Dieu, tout pesé et considéré, que leur non-existence, bien que nous soyons incapables d'en savoir toutes les raisons, à cause des limites de notre intelligence. Tout se réduit à prouver que, sans le mal moral, le libre arbitre des créatures était impossible. Or, essayez de supposer des créatures libres à la fois et incapables de faire le mal. Comme l'accomplissement du bien ne peut dériver en elles de la perfection de leur volonté, n'y ayant rien d'absolument parfait dans une créature, il reste qu'il dérive d'une action extérieure et irrésistible, laquelle détruit justement la liberté. Ainsi, sans mal moral, point de libre arbitre ; sans libre arbitre, plus de nature humaine ; sans nature humaine, un monde inférieur au monde actuel, c'est-à-dire moins digne de Dieu.

C'est ici le lieu de distinguer en Dieu, avec les scolastiques et Leibnitz, deux sortes de volontés, l'une *antécédente*, en vertu de laquelle Dieu ne veut que le bien ; l autre, *conséquente*, en vertu de laquelle il permet le mal,

« Il se peut, dit l'auteur de la *Théodicée*, qu'on contribue au mal, et qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois en faisant des choses qu'on est obligé de faire. Et, quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien considéré, on fait ce que la raison demande, on n'est point responsable des événements, lors même qu'on les prévoit. On ne veut pas ces maux ; mais on les veut permettre pour un plus grand bien qu'on ne saurait se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations. Et c'est une volonté conséquente, qui résulte des volontés antécédentes par lesquelles on veut le bien. Je sais que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu antécédente et conséquente, ont entendu par l'antécédente celle qui veut que tous les hommes soient sauvés, et par la conséquente celle qui veut, en conséquence du péché persévérant, qu'il y en ait de damnés. Mais ce ne sont que des exemples d'une notion plus générale, et on peut dire, par la même raison, que Dieu veut

par sa volonté antécédente que les hommes ne pèchent point, et que, par sa volonté conséquente ou finale et décrétoire (qui a toujours son effet), il veut permettre qu'ils pèchent, cette permission étant une suite de raisons supérieures. Et on a sujet de dire généralement que la volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi, et comme détaché (*particulariter et secundum quid*), suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté divine conséquente, ou finale ou totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande.... Cependant, si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette *volonté préalable* au lieu d'antécédente, et *volonté finale* ou décrétoire au lieu de conséquente. Car on ne veut point disputer des mots[1]. »

Mal physique. — On cherche dans l'injuste répartition des biens et des maux, et en général dans les misères humaines, des arguments contre la Providence. Or, il est évident qu'il faut retrancher ici de ces misères: 1° les maux qui, par la privation momentanée d'un bien, nous en font plus vivement sentir le prix; 2° les châtiments que la conscience, l'opinion publique et les lois infligent aux hommes coupables et corrompus; 3° les craintes dont une âme faible ou criminelle se tourmente pour l'avenir; 4° les grands malheurs dont nous frappe la Providence à des moments inattendus, pour des fautes ou des crimes antérieurs.

Ces retranchements opérés, il reste encore dans le monde, on le doit avouer, une foule d'inégalités et d'injustices de toute sorte. Mais que prouve cela contre la Providence? Était-elle obligée d'attacher à tout crime une punition immédiate, et de couronner dès cette vie le mérite et la vertu? Ces mots, même

1. Leibnitz, *Théodicée*, Abrégé de la controverse, § 4.

de mérite et de vertu, n'auraient plus de sens dans un monde où le mérite ne s'achèterait pas au prix du sacrifice, où la vertu ne serait pas le résultat péniblement conquis d'une lutte longue et douloureuse. Afin donc que l'homme atteignît toute la perfection de sa nature, et développât en lui ce qu'il y a de plus excellent, la moralité, il fallait que la vie humaine fût une épreuve, et il suffit, pour justifier la Providence, que cette épreuve ne soit pas éternelle et qu'elle nous prépare ici-bas à une destinée supérieure.

Sans insister plus longuement sur des idées avec lesquelles la religion chrétienne a familiarisé dès l'enfance les esprits et les âmes, nous terminerons cette étude sur la Providence en empruntant à Rousseau quelques pages justement célèbres qui nous serviront de transition toute naturelle à la question de l'immortalité de l'âme.

« Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence et ne peut lui être imputé. Elle ne veut point le mal que fait l'homme, en abusant de la liberté qu'elle lui donne, mais elle ne l'empêche pas de le faire, soit que de la part d'un être si faible ce mal soit nul à ses yeux, soit qu'elle ne pût l'empêcher sans gêner sa liberté et faire un mal plus grand en dégradant sa nature. Elle l'a fait libre afin qu'il fît, non le mal, mais le bien par choix. Elle l'a mis en état de faire ce choix, en usant bien des facultés dont elle l'a doué ; mais elle a tellement borné ses forces que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. Le mal que l'homme fait retombe sur lui sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il l'a fait d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. La suprême jouissance est dans le contentement de soi ; c'est pour mériter et obtenir ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience.

Que pouvait de plus en notre faveur la puissance divine elle-même? Pouvait-elle mettre de la contradiction dans notre nature, et donner le prix d'avoir bien fait à qui n'eut pas le pouvoir de mal faire? Quoi! pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi!

« C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants. Nos chagrins, nos soucis, nos peines nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement notre ouvrage, et le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible. N'est-ce pas pour nous conserver que la nature nous fait sentir nos besoins? La douleur du corps n'est-elle pas un signe que la machine se dérange, et un avertissement d'y pourvoir? La mort?... les méchants n'empoisonnent-ils pas leur vie et la nôtre.... Qui est-ce qui voudrait toujours vivre? La mort est le remède aux maux que vous vous faites; la nature a voulu que vous ne souffrissiez pas toujours. Combien l'homme vivant dans la simplicité primitive est sujet à peu de maux! Il vit presque sans maladies ainsi que sans passions, et ne prévoit ni ne sent la mort; quand il la sent, ses misères la lui rendent désirable : dès lors, elle n'est plus un mal pour lui. Si nous nous contentions d'être ce que nous sommes, nous n'aurions point à déplorer notre sort; mais pour chercher un bien-être imaginaire, nous nous donnons mille maux réels. Qui ne sait pas supporter un peu de souffrance doit s'attendre à beaucoup souffrir. Quand on a gâté sa constitution par une vie déréglée, on la veut rétablir par des remèdes; au mal qu'on sent, on ajoute celui qu'on craint; la prévoyance de la mort la rend horrible et l'accélère; plus on la veut fuir, plus on la sent; et l'on meurt de frayeur durant toute sa vie, en murmurant contre la nature des maux qu'on s'est faits en l'offensant.

« Homme, ne cherche plus l'auteur du mal; cet auteur, c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre te vient de toi. Le mal général ne peut être que dans le désordre, et je vois dans le système du

monde un ordre qui ne se dément point. Le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre : et ce sentiment, l'homme ne l'a pas reçu de la nature, il se l'est donné. La douleur a peu de prise sur quiconque, ayant peu réfléchi, n'a ni souvenir, ni prévoyance. Otez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien.

« On dirait, aux murmures des impatients mortels, que Dieu leur doit la récompense avant le mérite, et qu'il est obligé de payer leur vertu d'avance. Oh ! soyons bons premièrement, et puis, nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire, ni le salaire avant le travail. Ce n'est point dans la lice, disait Plutarque, que les vainqueurs de nos jeux sacrés sont couronnés, c'est après qu'ils l'ont parcourue.

« Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps ; et si elle lui survit, la Providence est justifiée[1]. »

§ 4. De l'immortalité de l'âme.

La question de l'immortalité de l'âme est étroitement unie à celle de la Providence. L'existence d'un Dieu juste et bon est le fondement nécessaire de notre foi dans une vie à venir ; et d'un autre côté, l'existence d'une vie à venir est nécessaire à la justification de la Providence.

Il ne faudrait pas croire, qu'il y eût ici rien de semblable à un cercle vicieux. Il suffit, en effet, pour justifier la Providence, qu'une vie future soit possible. Or, la possibilité d'une vie future se démontre sans qu'il soit besoin d'invoquer la justice ou la bonté de Dieu ; elle se déduit très-rigoureusement de la seule spiritualité de l'âme humaine. Dès qu'on est assuré que l'âme peut survivre au corps, on démontre, en s'appuyant sur les plus sublimes attributs de Dieu, qu'elle lui doit survivre en effet, et par là, les desseins de la Providence et la destinée de l'homme s'éclaircissent à la fois.

Deux preuves distinctes, également solides, également fondées

1. Rousseau, *Émile*, Profession de foi du vicaire savoyard, édit. Lahure, t. II.

sur la conscience universelle et sur les traditions du genre humain, constituent la démonstration de l'immortalité de l'âme. On établit d'abord que l'âme humaine peut être immortelle ; c'est l'argument métaphysique, fondé sur la spiritualité de l'âme. On prouve ensuite que l'âme humaine doit survivre au corps pour recevoir après cette vie le prix de ses œuvres, c'est l'argument moral fondé sur la justice de Dieu. Le premier de ces arguments ne sauve, pour ainsi dire, que la substance de notre âme ; le second sauve aussi sa personnalité ; de là, son importance et sa grandeur. Il reste à savoir si l'âme humaine, après avoir porté dans une autre vie sa personnalité, est destinée toutefois à la perdre un jour pour jamais, ou bien si elle est appelée à un avenir sans fin. Ici interviennent des preuves d'une espèce particulière, moins rigoureuses que les précédentes, très-solides toutefois, et qui, sans aboutir précisément à une conclusion scientifique, autorisent toutefois de sublimes et légitimes espérances.

La première preuve est déjà dans Platon :

« Qu'est-ce qui meurt, dit Socrate[1], qu'est-ce qui se dissout ? Le composé, non le simple. Si l'âme est simple, elle est indissoluble, elle est immortelle. »

Fénelon a développé cet argument du *Phédon* avec une grande force[2] : « Il est vrai, dit-il, que l'âme de l'homme n'est point un être constant par soi-même et qui ait une existence nécessaire : il n'y a qu'un être qui ait l'existence par soi, qui ne puisse jamais la perdre, et qui la donne, comme il lui plaît, à tous les autres. Dieu n'aurait besoin d'aucune action pour anéantir l'âme de l'homme : il n'aurait qu'à laisser cesser un moment l'action par laquelle il continue sa création en chaque moment, pour la replonger dans l'abîme du néant d'où il l'a tirée ; comme un homme n'a besoin que de lâcher la main pour laisser tomber une pierre qu'il tient en l'air : elle tombe d'abord par son propre poids. La question qu'on peut faire raisonnablement ne consiste donc nullement à savoir si l'âme de l'homme peut être anéan-

1. *Phédon*, trad. de M. Cousin, t. I.
2. Fénelon, *Lettres sur la métaphysique*, lettre II, chap. II.

tie, au cas que Dieu le veuille; il est manifeste qu'elle peut l'être, et il ne s'agit que de la volonté de Dieu à cet égard.

Il s'agit de savoir si l'âme a en soi des causes naturelles de destruction qui fassent finir son existence après un certain temps, et si on peut démontrer philosophiquement que l'âme n'a point en soi de telles causes. En voici la preuve négative. Dès qu'on a supposé la distinction très-réelle du corps et de l'âme, on est tout étonné de leur union, et ce n'est que par la seule puissance de Dieu qu'on peut concevoir comment il a pu unir et faire opérer de concert ces deux natures si dissemblables. Les corps ne pensent point; les âmes ne sont ni divisibles, ni étendues, ni figurées, ni revêtues des propriétés corporelles. Demandez à toute personne sensée, si la pensée qui est en elle est ronde ou carrée, blanche ou jaune, chaude ou froide, divisible en six ou en douze morceaux : cette personne, au lieu de vous répondre sérieusement, se mettra à rire. Demandez-lui si les atomes dont son corps est composé sont sages ou fous, s'ils se connaissent, s'ils sont vertueux, s'ils ont de l'amitié les uns pour les autres, si les atomes ronds ont plus d'esprit et de vertu que les atomes carrés : cette personne rira encore et ne pourra pas croire que vous lui parliez sérieusement.

La distinction réelle et l'entière dissemblance de nature de ces deux êtres étant ainsi établie, on ne doit nullement s'étonner que leur union, qui ne consiste que dans une espèce de concert ou de rapport mutuel entre les pensées de l'un ou les mouvements de l'autre, puisse cesser sans qu'aucun de ces êtres cesse d'exister; il faut au contraire s'étonner comment deux êtres de nature si dissemblable peuvent demeurer quelque temps dans ce concert d'opérations. A quel propos conclurait-on donc que l'un de ces deux êtres serait anéanti, dès que leur union, qui leur est si peu naturelle, viendrait à cesser? Représentons-nous deux corps qui sont absolument de même nature; séparez-les, vous ne détruisez ni l'un ni l'autre. Bien plus l'existence de l'un ne peut jamais prouver l'existence de l'autre, et l'anéantissement de l'autre ne peut jamais prouver l'anéantissement du premier. Quoiqu'on les suppose semblables en tout, leur distinction réelle

suffit pour démontrer qu'ils ne sont jamais l'un à l'autre une cause d'existence ou d'anéantissement, par la raison que l'un n'étant pas l'autre, il peut exister ou être anéanti sans cet autre corps. Leur distinction fait leur indépendance mutuelle. Que si l'on doit raisonner ainsi de deux corps qu'on sépare et qui sont entièrement de même nature, à combien plus forte raison doit-on raisonner de même d'un esprit et d'un corps dont l'union n'a rien de naturel, tant leurs natures sont dissemblables en tout! D'un côté, la cessation d'une union si accidentelle à ces deux natures ne peut être ni à l'une ni à l'autre une cause d'anéantissement; de l'autre, l'anéantissement même de l'un de ces deux êtres ne serait en aucune façon une raison ou cause d'anéantissement pour l'autre. Un être qui n'est nullement la cause de l'existence de l'autre ne peut pas être la cause de son anéantissement. Il est donc clair comme le jour que la désunion du corps et de l'âme ne peut opérer l'anéantissement ni de l'âme ni du corps, et que l'anéantissement même du corps n'opérerait rien pour faire cesser l'existence de l'âme.

De son côté le corps n'est point anéanti. Il n'y a pas le moindre atome qui périsse. Il n'arrive dans ce qu'on appelle la mort qu'un simple dérangement d'organes; les corpuscules les plus subtils s'exhalent; la machine se dissout et se démonte : mais en quelque endroit que la corruption ou le hasard en écarte les débris, aucune parcelle ne cesse jamais d'exister, et tous les philosophes sont d'accord pour supposer qu'il n'arrive jamais dans l'univers l'anéantissement du plus vil et du plus imperceptible atome. A quel propos craindrait-on l'anéantissement de cette autre substance très-noble et très-puissante que nous appelons l'*âme*? Comment pourrait-on s'imaginer que le corps, qui ne s'anéantit nullement, anéantisse l'âme, qui est plus noble que lui, qui lui est étrangère, et qui en est absolument indépendante? La désunion de ces deux êtres ne peut pas plus opérer l'anéantissement de l'un que de l'autre. On suppose sans doute que nul atome du corps n'est anéanti dans le moment de cette désunion des deux parties : pourquoi donc cherche-t-on avec tant d'empressement des prétextes pour croire que l'âme, qui est incompa-

rablement plus parfaite, est anéantie? Il est vrai qu'en tout temps Dieu est tout-puissant pour l'anéantir, s'il le veut, mais il n'y a aucune raison de croire qu'il le veuille faire dans le temps de la désunion du corps plutôt que dans le temps de l'union. Ce qu'on appelle la *mort* n'étant qu'un simple dérangement des corpuscules qui composent les organes, on ne peut pas dire que ce dérangement arrive dans l'âme comme dans le corps. L'âme, étant un être pensant, n'a aucune des propriétés corporelles : elle n'a ni parties, ni figure, ni situation des parties entre elles, ni mouvement ou changement de situation. Ainsi, nul dérangement ne peut lui arriver. »

Cette preuve en elle-même est assurément invincible; mais elle ne suffit pas. Elle établit parfaitement en effet ce qu'on peut appeler l'immortalité métaphysique de l'âme; mais, sur son immortalité morale, elle ne nous apprend rien. En d'autres termes, je m'assure ainsi que la substance, l'être de mon âme ne sera point anéanti, quand mon corps viendra à se dissoudre; mais que deviendra ma personne, ma conscience d'être moral, ma vie? Voilà ce qu'elles ne me disent pas, et voilà cependant ce que je veux savoir. Que m'importe que mon âme survive, si elle doit s'endormir pour toujours de ce lourd sommeil qui dès cette vie m'arrache par instants à moi-même? Encore, un sommeil passager, ce n'est que le repos; mais un sommeil éternel, c'est le néant. Qu'importe même que mon âme renouvelée par la mort passe à des destinées nouvelles? Si brillantes que l'imagination les rêve, dès que ma personne y doit être étrangère, elles cessent de m'intéresser. Consultez le genre humain; l'immortalité dont il nourrit la sainte espérance, celle que l'âme religieuse demande à la divine bonté, celle qui relève le faible, l'opprimé, en jetant sur leur misère présente le reflet consolateur d'une meilleure destinée, c'est l'immortalité de la personne. L'immortalité métaphysique de l'âme est un problème à occuper les philosophes; le genre humain ne le connaît pas, et pour lui, mourir à la conscience, c'est mourir tout entier.

La seconde preuve n'a point l'inconvénient que nous venons de

signaler. Fondée sur des idées morales, c'est le sujet même de la moralité, la personne intelligente et libre dont elle prouve la permanence.

Cette preuve est trop simple pour que nous ayons besoin d'y insister. Qu'il nous suffise d'en rappeler avec précision les éléments constitutifs : c'est un principe solidement établi plus haut, que la loi morale doit avoir une sanction; une sanction, dis-je, qui soit parfaitement juste, parfaitement proportionnée, parfaitement efficace. Or, on peut réduire à quatre espèces les différentes sanctions dont la loi morale est susceptible ici-bas, savoir : la sanction naturelle, la sanction légale, la sanction de l'opinion publique, enfin celle de la conscience ou sanction intérieure. Examinons tour à tour chacune d'elles, et nous n'aurons aucune peine, soit qu'on les isole, soit qu'on les réunisse, à les convaincre d'insuffisance.

J'appelle sanction naturelle cette loi en vertu de laquelle l'être moral trouve la punition ou la récompense de son action dans les suites naturelles qu'elle entraîne. Ainsi, la débauche ruine la santé et abrutit l'intelligence; une vie tempérante, au contraire, affermit et conserve toutes nos facultés. Cette sanction est assurément très-juste; mais elle manque de proportion et d'universalité. Par exemple, l'influence du libertinage sur la santé dépend de la force de la constitution et de la nature du tempérament. Combien d'hommes aux mœurs déréglées ont conservé, jusque dans les dernières années d'une vieillesse dissolue, toute la force et toute la grâce de leur esprit! que de fois le travail le plus obstiné est resté stérile pour une intelligence mal douée, tandis que des natures d'élite produisent sans effort les fruits les plus merveilleux!

La sanction des lois est essentiellement incomplète, puisqu'elle se borne à punir et ne récompense pas. De plus, elle ne punit que l'infraction d'une seule espèce de devoirs, ceux de l'homme envers ses semblables. Et même parmi ces devoirs, elle n'atteint que la violation des devoirs de justice, laissant les hommes fouler aux pieds sans châtiment les devoirs d'amour et de charité. En outre elle frappe quelquefois l'innocent, et très-souvent

ignore ou épargne le coupable. Enfin, appliquée par des hommes et procédant par catégories générales, elle ne saurait être exactement proportionnée à la gravité des infractions.

La sanction de l'opinion publique est plus incomplète encore; quoi de plus changeant et de plus téméraire que les jugements d'un public frivole, distrait, passionné, variable? Que de crimes restent cachés! Que d'hypocrites sont honorés! Que de nobles actions tirent tout leur prix de leur obscurité!

Reste la sanction du remords et de la satisfaction morale. Celle-là ne manque jamais, et elle est toujours juste. Mais d'abord, elle dépend de la sensibilité de chacun, et par là porte un caractère variable et relatif; ensuite, elle manque, en certains cas, de proportion, puisqu'on voit les coupables s'endurcir à mesure qu'ils s'enfoncent plus profondément dans le crime. Sans doute, cet endurcissement est lui même une punition, et Platon a pu soutenir dans le *Gorgias*, avec une admirable profondeur, que le plus grand mal qu'on puisse infliger à un homme coupable, c'est l'impunité; mais quel est le sens de cette pensée? Pourquoi l'impunité est-elle un mal si terrible, sinon parce qu'elle sépare l'homme de l'ordre moral, et le livre sans excuse, au sortir de ce monde, aux rigueurs de la justice divine? Concluons donc que la sanction terrestre de la loi morale est insuffisante et incomplète, et que la vie présente fait contracter en quelque sorte à la Providence la dette d'une vie à venir.

Que sera cette vie? Aura-t-elle ou non un terme? Problèmes, ou plutôt mystères pleins d'attraits pour notre curiosité et peut-être impénétrables à notre faible raison! Il est cependant un ordre sérieux et élevé de considérations qui peuvent autoriser l'homme à croire que la Providence n'a voulu mettre aucune borne à son développement moral.

L'homme en effet a reçu de la Providence des facultés merveilleuses, dont la nature est telle que non-seulement la vie présente ne suffit pas à les satisfaire, ce qui déjà prouve une vie à venir, mais qu'elles ne peuvent trouver leur destination légitime que dans la possession ou plutôt dans la poursuite éternelle de

leurs objets, par conséquent, dans une vie qui ne saurait avoir de terme. Lors donc qu'on prouve, en s'appuyant sur la force naturelle de ces nobles instincts du cœur et de l'esprit de l'homme que la condition terrestre n'est que le prélude d'une autre existence, on démontre par là même que cette seconde existence ne finira pas. Tel est le caractère particulier de cette dernière preuve de l'immortalité de l'âme, à laquelle s'attachait sans cesse un moraliste contemporain, et qui était comme le but le plus élevé de tous ses travaux.

« La fin de l'homme, dit M. Jouffroy [1], telle qu'elle résulte de sa nature, telle que l'implique sa nature, ne s'accomplit pas parfaitement dans cette vie, et ne peut pas s'accomplir parfaitement dans cette vie. Prenez une tendance quelconque de notre nature, et voyez si cette tendance est dans aucun individu humain, je dis plus, est dans l'espèce humaine tout entière, complétement satisfaite. Il est évident qu'elle n'est complétement satisfaite ni dans l'individu, ni dans l'espèce. Il est évident de plus que, tant que le monde sera organisé comme il l'est, et il ne peut pas l'être autrement, il y a impossibilité à ce qu'aucune tendance de notre nature soit complétement satisfaite, soit dans l'individu, soit dans l'espèce. Savez-vous ce que c'est que la satisfaction d'une tendance de notre nature? C'est, pour l'intelligence, la connaissance absolue ; pour la sympathie, l'union absolue et l'harmonie complète des êtres entre eux. Or, il est très-évident, pour m'arrêter à ces deux exemples, que la science absolue, et cette harmonie et cette union parfaite des êtres entre eux, sont absolument irréalisables dans l'organisation de ce monde, tel qu'il est. Et que l'on ne dise pas que cela tient à l'organisation de la société, et qu'en organisant autrement la société, on arriverait à la parfaite et complète satisfaction des tendances de notre nature, comme le prétend une secte très-moderne. Il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à la science absolue; il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à l'union complète des êtres entre eux dans ce monde. Assurément, par des organisa-

1. *Cours de droit naturel*, leçon XXX.

tions plus ou moins habiles de la société, on peut augmenter la somme des satisfactions des différentes tendances de notre nature, et peut-être de toutes. C'est en cela que consiste le progrès de la science sociale. Ainsi, dans le temps présent, la sympathie de chaque individu est infiniment plus satisfaite qu'elle ne l'est à l'état barbare, à l'état pastoral, à l'état de peuple chasseur, dans les différentes situations où nous avons vu l'espèce humaine arriver successivement dans la carrière de la civilisation. Sans aucun doute, la curiosité, la sympathie sont infiniment mieux satisfaites dans l'ordre de choses actuel, que dans les ordres de choses précédents; mais mesurez cette réalisation partielle avec la satisfaction complète de nos tendances, et vous comprendrez qu'il n'y a pas d'organisation sociale qui puisse porter remède à ce mal inévitable qui est attaché à la condition d'ici-bas.

On peut donc avancer par la civilisation vers la fin pour laquelle notre nature a été faite, mais on ne peut pas l'atteindre dans le monde organisé comme il est.

Tout le travail de l'humanité tend vers cette fin et vers ces différents éléments; mais il y tend avec une éternelle résistance de la part des choses. Il avance, mais ce but est impossible à atteindre; le but est au delà de toute la portée de ses efforts. Sans doute, dans le temps présent, nous pouvons nous féliciter d'être arrivés, dans la carrière de l'humanité, à un certain degré où la vie est assez douce; mais elle est douce relativement, et quand vous êtes arrivé au terme de la connaissance humaine telle qu'elle existe, les problèmes qui vous intéressaient le plus sont souvent encore insolubles, et non-seulement ceux que vous concevez, mais ceux que vous ne concevez pas; car vous savez que, dans cette carrière de la connaissance humaine, une foule de problèmes se posent, se détaillent; la carrière s'étend à mesure qu'elle se développe. Ainsi, l'obstacle est le caractère de la condition humaine; l'obstacle rencontré par toutes nos facultés travaillant toutes à la satisfaction de nos tendances, l'obstacle est là, il est dans la condition de ce monde. Cet univers, organisé comme il l'est, est, pour me servir de ma formule, la mise en

opposition des différentes destinées, des différents développements ici-bas. Tout être en borne un autre, et est borné par tous les autres; nous ne faisons que nous borner mutuellement, et tout l'art de la civilisation ne consiste qu'à mettre en harmonie, à rendre parallèles les forces qui naturellement ne l'étaient pas du tout. Chaque découverte nouvelle dans la civilisation sociale tend à rendre parallèles des forces qui étaient en opposition, et toutes nos découvertes des sciences naturelles ou physiques sur la nature, ne tendent qu'à mettre en parallèle avec notre force, des forces aveugles qui étaient en lutte avec elle. Ainsi, toutes les fois que l'on découvre la loi d'une force naturelle, de la vapeur, de l'air, qu'advient-il? C'est que, connaissant la loi de cette force aveugle, vous dirigez cette force dans le sens de vos desseins : d'opposée qu'elle était à vous, elle devient parallèle à vous, elle devient un instrument entre vos mains. La civilisation tend à mettre en harmonie toutes les forces qui l'animent, particulièrement les forces humaines; car, avant la civilisation, ces forces étaient plus ou moins en opposition. Mais entre l'harmonie complète et le degré d'harmonie que la puissance humaine peut à la longue établir entre les forces qui animent ce monde, il restera toujours un espace incommensurable.

Il résulte de là que la fin absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, n'est pas réalisable dans ce monde, par conséquent que l'homme et l'espèce humaine n'ont pas été mis en ce monde pour arriver à la réalisation de cette fin; car s'ils y avaient été mis pour cela, le monde aurait été organisé pour que cela fût possible. Or cela ne l'est pas, donc ce n'est pas pour cela qu'ils y ont été mis. »

On aperçoit aisément l'infinie portée de cette preuve. Pourquoi la vie présente ne suffit-elle pas aux facultés de l'homme? C'est que la vie présente est bornée, tandis que les objets où tendent les facultés de l'homme sont infinis. Voilà ce qui fait de l'homme un être à part dans la création, un être dont la nature diffère infiniment de tout ce qui l'entoure, et dont la destinée, par conséquent, doit répondre à la sublimité de sa nature. Rien de borné, rien de fini ne suffit au cœur et à l'esprit de l'homme;

rien ne pourrait épuiser ses désirs que la possession même de l'infini ; et comme il est et sera toujours infiniment éloigné de ce terme inaccessible, tout porte à croire que la Providence a voulu l'en rapprocher sans cesse dans une série de perfectionnements sans fin.

HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

1. *Importance de l'histoire de la philosophie.*

L'histoire de la philosophie embrasse toutes les tentatives faites à toutes les époques par l'esprit humain, pour se rendre compte scientifiquement de sa propre nature, de la nature de Dieu et des rapports de Dieu avec le monde.

Si l'on veut étudier sérieusement la philosophie, l'étude de son histoire n'est pas seulement un accessoire utile, c'est une condition indispensable. Il n'en est pas de la philosophie comme des sciences exactes, qui, possédant désormais la vérité, n'ont plus à faire que l'histoire de leurs erreurs. La philosophie est une science encore inachevée, et dont la nature est d'avancer toujours sans atteindre jamais complétement son but. A chaque époque nouvelle, des systèmes s'élèvent et tombent, mais ils ne périssent pas tout entiers; ils laissent quelque chose d'eux-mêmes dans la civilisation dont ils ont été le produit. L'école qui se fonde hérite des découvertes de ses devanciers, et s'en sert pour aller un peu plus loin; et c'est ainsi que, d'école en école, la

philosophie fait son chemin à travers le monde Les temps, les lieux, les civilisations changent, mais le problème philosophique est toujours le même; et depuis vingt siècles que les plus grands génies s'appliquent sans relâche à trouver de ce problème la meilleure solution possible, peut-être toutes les solutions qu'il est donné à l'esprit humain de concevoir ont-elles été essayées tour à tour, peut-être ne nous reste-t-il qu'à choisir la meilleure entre toutes celles que l'on a tentées, ou à les concilier toutes ensemble, en leur ôtant ce qu'elles présentent de faux et d'incomplet, pour ne laisser subsister dans chacune que son côté le plus vrai et le plus profond. Il n'est pas une de ces innombrables écoles, dont l'histoire de la philosophie nous offre le spectacle, qui n'ait raison par quelque endroit, et comment pourrait-il en être autrement? L'erreur n'est jamais que l'exagération d'une vérité, ou bien une vérité incomplète. L'erreur pure et simple, le faux sans aucun mélange de vrai, ne peut devenir la base d'aucun système, ni tromper aucune intelligence. Il faut donc, avant tout, demander aux écoles diverses la part de vérité qu'elles contiennent, rapprocher l'un de l'autre ces membres épars de la vérité absolue, et les unir dans un système régulier et complet, sous peine de perdre le bénéfice de tous les travaux accomplis depuis l'origine de la science humaine, et de nous réduire à nos propres forces, quand nous pouvons avoir pour auxiliaires Platon et Aristote, Descartes et Leibnitz.

Supposons qu'au lieu d'étudier l'histoire de la philosophie, nous entreprenions de construire de toutes pièces un nouveau système, sans rien emprunter à l'expérience. Sommes-nous sûrs de bien poser toutes les conditions du problème philosophique? de n'en omettre aucune? de ne pas nous tromper sur leur importance relative? d'employer précisément la méthode la plus parfaite, de recourir à celles de nos facultés qui sont particulièrement propres à l'étude de la philosophie? de suivre toutes les conséquences d'un principe avec assez de pénétration et de rigueur, pour n'être jamais exposés à commettre un paralogisme ou à nous arrêter dans la suite de nos idées avant d'être allés jusqu'au bout? L'histoire est là pour nous donner tout ce

qui nous manque; et non-seulement elle nous suggère les faits, les principes, les méthodes, mais elle nous les montre à l'œuvre; elle place partout les conséquences à côté du principe; alors même que le chef d'une école n'a pas vu ou a mal vu les conséquences du principe qu'il a posé, l'histoire par les écoles rivales, ou même par les égarements et les fautes des disciples, ne manque jamais d'achever son enseignement et de rendre la leçon complète,

L'histoire de la philosophie ne nous apprend pas seulement ce que les philosophes, nos prédécesseurs, ont pensé. Elle nous fait mieux comprendre leurs systèmes qu'eux-mêmes ne les ont compris, car elle nous en révèle les causes, elle en développe les suites sous nos yeux. Il est rare que nous sachions faire exactement la part de ce qui nous appartient réellement dans nos découvertes et de ce que nous avons reçu de l'éducation. Nous croyons souvent trouver une idée qui, dans le fond, nous est suggérée par notre mémoire, et surtout quand nous mettons en quelque sorte beaucoup de nous-mêmes dans une doctrine, il est bien difficile que nous ayons une claire conscience de l'influence qu'ont exercée sur notre esprit nos maîtres, nos rivaux, nos lectures, les idées dominantes de l'époque où nous vivons. Nous avons un sentiment si vif de notre personnalité que nous mettons presque toujours notre initiative à la place des circonstances qui nous mènent. Ces illusions, qui abusent le philosophe, se dissipent devant l'historien; il voit clairement la filiation des écoles et des idées, et de cet enchaînement il conclut de véritables lois historiques. C'est ainsi qu'on peut déclarer *a priori* qu'après une époque sceptique, l'esprit humain se jettera dans le mysticisme, ou qu'une doctrine qui s'appuie, comme celle de Locke, sur la sensation, finira par aboutir au matérialisme.

Ce n'est pas assurément que le développement de l'esprit soit asservi à des lois inexorables, et qu'un homme de génie ne puisse retarder ou modifier l'accomplissement de ces lois. Il en est des lois qui régissent l'esprit humain dans la recherche de la vérité comme de toutes les lois de l'histoire. Elles influent puissamment sur nos déterminations sans détruire la liberté; toujours vérifiées

quand on envisage un nombre considérable de faits, on les trouve presque toujours en défaut quand on veut s'en tenir à des applications isolées et particulières.

On a dit, à propos de l'histoire générale, que ce qui est vrai de l'espèce est vrai de l'individu. On peut le répéter pour l'histoire de la philosophie. Les mêmes lois historiques qui amènent une école mystique après une époque de scepticisme, inclinent aussi l'esprit de chacun de nous à passer d'un excès d'incrédulité à l'enthousiasme de la foi la plus confiante, et, grâce à ces liens si naturels qui rattachent l'histoire de l'individu à celle de l'humanité, il n'est aucune des conquêtes de l'histoire qui soit perdue pour la psychologie.

Est-il nécessaire d'ajouter que l'histoire de la philosophie a par elle-même un intérêt puissant dû à l'importance même de la science dont elle retrace l'origine et les développements ; qu'elle est une partie considérable de l'histoire générale, et qu'enfin la philosophie est peut-être, de toutes les branches de la littérature, celle qui, par l'action qu'elle exerce et par l'influence qu'elle subit, a les plus intimes rapports avec le caractère intellectuel et moral d'une époque ?

2. *Méthode à suivre pour étudier l'histoire de la philosophie.*

De ce que l'histoire de la philosophie est d'une importance extrême pour l'étude même de la philosophie, faut-il conclure que l'histoire doit être d'abord étudiée, et que l'on doit ajourner la philosophie jusqu'au moment où l'histoire aura été parcourue tout entière ?

Cette méthode ne serait ni raisonnable, ni possible. Les premiers systèmes de philosophie qui se présentent dans l'histoire, ne nous sont connus que très-imparfaitement, par des expositions incomplètes et irrégulières, par des fragments d'une intelligence difficile. Il faut beaucoup interpréter; il faut s'aider d'une connaissance antérieure de la nature de la philosophie, de ses besoins et de ses lois pour arriver à reconstruire ces écoles au moyen de ces matériaux épars et insuffisants. La philosophie est

une science épineuse et dans laquelle il faut procéder du connu à l'inconnu, du moins difficile au plus difficile. Si l'on se jette immédiatement dans l'interprétation de l'école pythagoricienne, comment pourra-t-on parvenir à se faire une idée, même imparfaite, de ce système à la fois profond et bizarre? comment surtout en appréciera-t-on la valeur?

Admettons cependant que l'on triomphe de toutes ces difficultés. La tâche de l'historien est double : il faut se faire une idée exacte des systèmes, il faut les juger. Au nom de quels principes pourrons-nous juger les systèmes, si nous n'avons pas d'abord étudié la philosophie? Comment pourrons-nous savoir, par exemple, que Pythagore n'a pas tenu compte de toutes les conditions du problème philosophique, si d'abord nous n'avons appliqué toutes les forces de notre esprit à découvrir ces conditions et à les énumérer? comment découvrirons-nous le vice d'une analyse psychologique, si nous n'avons appris à regarder en nous-mêmes?

On peut dire, il est vrai, pour justifier la méthode qui place l'histoire de la philosophie avant la philosophie proprement dite, que, pendant toute la durée de nos études historiques, nos jugements ne seront que provisoires, et que les lumières que nous devrons à une nouvelle école nous serviront à rectifier sur-le-champ le jugement que nous avions porté sur l'école précédente. Mais pendant que nous nous livrons ainsi, que devient notre faculté de penser? A force de passer d'une conviction à une autre, selon que les écoles se déroulent devant ses yeux, n'est-il pas à craindre qu'elle ne perde toute initiative et ne sache plus juger par elle-même? Nous aurons beau dire que notre jugement personnel n'est qu'ajourné; cette abdication, même temporaire, est pour notre âme un régime funeste, et ce qui devait ouvrir notre esprit, étendre nos idées, ne fait plus que porter en nous l'irrésolution et le trouble. Quel but nous proposons-nous en suivant l'histoire de tous ces systèmes? N'est-ce pas de faire la part du bien et du mal, et par la conciliation en un système plus parfait de toutes les idées éparses dans toutes ces écoles, de reconstruire un tout qui soit nôtre, parce que nous l'aurons librement et spontanément formé de tous les éléments que l'histoire nous

aura fournis? Si tel est notre but en étudiant l'histoire de la philosophie, soyons donc, dès le principe, capables de discerner et de choisir. L'histoire, avec cette condition, centuplera notre force; l'histoire, sans cette condition, nous rendra incapables de penser par nous-mêmes, et par conséquent, d'être philosophes. Admettre au même titre toutes les opinions, ou les rejeter toutes, tomber dans le scepticisme ou dans une crédulité excessive, ce sont des malheurs presque égaux, et tel est le résultat infaillible des études historiques, lorsqu'on n'a pas su, avant de les aborder, s'armer, pour ainsi dire, d'une doctrine qui rende la critique possible. Il n'y a pas de milieu entre dominer l'histoire ou en être accablé.

La première condition de la méthode est donc d'étudier la nature humaine dans l'individu, par la conscience, avant de l'étudier dans l'humanité par l'histoire. Ces deux études sont nécessaires l'une à l'autre; elles doivent s'accompagner et se fortifier mutuellement. Il faut juger l'histoire au nom d'une philosophie déjà faite, et contrôler à son tour cette philosophie par l'histoire.

Cette première règle de la méthode, en nous préservant d'un danger, ne nous expose-t-elle pas à un autre? N'est-il pas à craindre que, partant d'une doctrine arrêtée, nous ne portions dans l'étude de l'histoire des vues systématiques? Un parti pris d'avance a le double inconvénient d'ôter au jugement toute impartialité, et de rendre moins facile et moins claire l'intelligence même des faits.

C'est là une objection sérieuse; il y a en effet une mesure difficile à garder entre une conviction ferme et pourtant susceptible d'être modifiée, et une confiance aveugle dans les premiers résultats obtenus, confiance dont le moindre inconvénient peut-être serait de rendre toutes les recherches ultérieures superflues. Avertis de ce danger, nous devons rendre nos premières études assez complètes pour pouvoir nous y référer avec sécurité, et nous faire en même temps une idée assez élevée de l'histoire pour en attendre des lumières nouvelles. S'il fallait choisir entre deux maux, il vaut mieux encore courir le risque de s'obstiner mal à propos dans sa croyance que celui de n'en point avoir.

Nous devons rechercher maintenant dans quel ordre il convient d'étudier les diverses écoles, et de quelle façon on doit s'y prendre pour étudier chaque école en particulier.

Doit-il suivre dans l'étude des diverses écoles de philosophie l'ordre des temps, ou l'ordre des idées? étudier séparément le développement philosophique de chaque peuple, ou s'attacher exclusivement à la succession des écoles? Chacune de ces méthodes a des avantages et des inconvénients. Si l'on suit l'ordre des temps, l'esprit est sans cesse ballotté d'une école empirique à une école sceptique; il faut abandonner un principe au moment où il vient d'être posé, et avant d'en avoir vu les conséquences, pour suivre le développement d'un principe contraire. Ainsi, l'ordre des idées se trouve sans cesse interrompu; aucune image nette de toute l'histoire d'une même école ne se présente à l'esprit, et la difficulté de dégager des lois générales dans cet amas de faits incohérents, se trouve plus que doublée. Si l'on s'attache exclusivement à suivre l'ordre des idées, voici les deux conséquences qui en résultent : d'abord en vertu de cette règle qu'on s'est faite d'ignorer les systèmes contemporains, on risque fort de se tromper sur les causes des phénomènes que l'on étudie; toute comparaison devient impossible; toute influence d'une école sur une autre demeure inconnue; ensuite on se trouvera dans l'impossibilité de se faire une idée exacte de la marche de l'esprit humain; car après avoir suivi, par exemple, la doctrine de la sensation de Thalès à Condillac, il faudra étudier Pythagore immédiatement après Condillac, pour suivre à travers les siècles l'histoire du rationalisme. Dans ces passages alternatifs de l'antiquité aux temps modernes, comment ne perdrait-on pas le sentiment des époques, et la possibilité de généraliser? Enfin, soit que l'on tienne compte, oui ou non, de la différence des peuples, on s'expose à troubler à la fois l'ordre des temps et l'ordre des idées, ou à négliger, parmi les causes qui régissent le développement philosophique, un des côtés les plus importants de toute l'histoire littéraire, la différence de nationalité.

Un moyen de tout concilier est de diviser l'histoire de la philosophie en un certain nombre d'époques principales, assez

longues pour présenter un développement complet de la pensée humaine, assez courtes pour que l'esprit, après avoir suivi jusqu'au bout l'histoire d'une école ou d'une nation, ne se trouve pas reporté trop brusquement en arrière, au moment où il entreprend l'histoire des écoles contemporaines. Par cette alliance des diverses méthodes, le rapport de la philosophie avec le caractère général de la civilisation d'une époque est plus aisément et plus complétement établi ; et ces divisions ont en même temps l'avantage de soulager la mémoire et de la rendre, pour les comparaisons que l'on établit en continuant, à la fois plus sûre et plus prompte.

La classification des écoles faite, et lorsqu'on aborde enfin l'étude d'un système, quel est le plan qu'il faut suivre ? Rappelons-nous d'abord que l'histoire n'est pas une exposition pure et simple des faits, mais une tentative pour expliquer les faits par leurs causes. La cause que nous cherchons n'est pas la cause possible, mais la cause réelle; il ne s'agit donc pas d'hypothèse, mais d'induction. Par conséquent, nous n'avons pas voulu établir entre les faits un ordre factice, et nous avons préféré à toute autre classification celle que la chronologie nous donne; par les mêmes motifs, nous ne devons pas commencer l'étude d'une école de philosophie avant d'avoir décrit les caractères les plus généraux de l'époque durant laquelle elle a pris naissance et s'est développée. Quels sont les événements les plus considérables dans l'ordre politique et littéraire, qui ont signalé cette période de l'histoire ? quel est l'état de la civilisation ? quelles sont les habitudes, les croyances de ce peuple ? Le cadre ainsi tracé, la situation des études philosophiques a droit de nous occuper à son tour. Où en était la philosophie quand cette école a été fondée ? Quels sont les caractères, les tendances des sectes rivales ? L'obligation de déterminer avec précision les emprunts faits par une école à celles qui l'ont précédée nous conduit à étudier la biographie des philosophes les plus importants. De là, nous passons à leurs œuvres. Ici encore, l'ordre des temps doit autant que possible être préféré. En suivant, pour étudier un système, le même chemin que l'auteur a pris pour le découvrir, nous possédons plus com-

plétement sa pensée, parce qu'elle se présente à nous avec tous ses développements, d'abord superficielle, incomplète, obscure; peu à peu dégagée, éclairée, approfondie, et enfin parvenue à ce degré d'évidence et de perfection où la maturité seule peut atteindre. Il faut, pour ainsi dire, pendant ces premières études, s'oublier soi-même, ajourner la critique, se livrer entièrement au maître, et n'avoir point d'autre but que de le comprendre avec netteté et d'entrer aussi complétement que possible dans ses idées et ses sentiments. Quand on se croit sûr de n'avoir rien négligé de ce qui pouvait nous conduire à ce but, il est temps de quitter le rôle de disciple pour prendre celui de maître. On compare alors la doctrine qu'on vient d'étudier, d'abord à celle que l'on a soi-même provisoirement acceptée comme la plus solide, ensuite aux écoles de philosophie qui l'ont immédiatement précédée, et l'on conclut de cette double comparaison la valeur réelle de l'école et sa valeur relative, c'est-à-dire ce qu'il y a en elle de vrai ou de faux, et ce qu'elle lègue à ses successeurs de nouveau et d'important. Cette méthode, qui concilie la fidélité historique avec l'emploi d'une critique sévère, a reçu le nom d'éclectisme.

3. *Lois générales de la formation des systèmes.*

La psychologie nous a appris à distinguer les facultés diverses dont notre intelligence est pourvue. Parmi ces facultés, les unes nous servent à acquérir des connaissances nouvelles, les autres à modifier les connaissances acquises. Les facultés auxquelles nous devons nos idées sont l'expérience sensible et la raison. Par l'expérience sensible nous connaissons des phénomènes, par la raison nous connaissons des principes. Lorsque nos sens se sont exercés sur un certain nombre d'objets, ou lorsque notre raison s'est appliquée à bien comprendre le sens d'un principe, alors nos autres facultés interviennent, et sur cette base, elles construisent un ensemble d'idées qui, selon leur origine, conservent le nom d'idées expérimentales et sensibles ou d'idées rationnelles. Telles sont les deux formes principales que reçoit le développe-

ment de notre esprit. Possédons-nous quelque autre faculté, indépendante des sens et de la raison, et qui soit capable de nous donner aussi quelque connaissance? l'analyse psychologique lorsqu'elle s'en tient à la vérité rigoureuse, et néglige toutes les illusions que nous pouvons nous faire à nous-mêmes, répond sans hésiter que non. Cependant quoiqu'elle n'admette des connaissances réelles que celles que nous devons aux sens et à la raison, elle trouve dans une certaine disposition de la sensibilité, une vertu particulière pour surexciter quelques-unes de nos facultés intellectuelles et les rendre en même temps plus pénétrantes et moins sûres. Cet état de l'âme n'est pas une faculté, mais une transformation de nos facultés; il n'est pas continuel, mais il est produit à des moments donnés, sous l'influence de certaines circonstances; il n'est pas tellement nécessaire à la nature humaine qu'il se produise chez tous les hommes, mais certaines âmes sont naturellement disposées à le ressentir, tandis que d'autres en sont incapables. Cet état particulier de l'âme a reçu le nom d'enthousiasme ou d'extase, et la science qui se fonde sur les aperceptions dues à cette exaltation passagère de la sensibilité porte le nom de mysticisme. Bien que les mystiques dédaignent l'expérience sensible et la raison, et croient fermement posséder une troisième faculté intellectuelle, l'extase, par laquelle ils obtiennent l'intuition de faits et de vérités inconnus aux autres hommes, leur croyance à cet égard n'est qu'une illusion. L'extase existe, mais telle que nous venons de la décrire; et si l'on a des intuitions pendant l'extase, on les doit, lorsqu'elles sont vraies, aux deux seules facultés intuitives, la raison et les sens; lorsqu'elles sont chimériques, à l'imagination, qui est unie à la sensibilité et conséquemment à l'extase par les plus intimes rapports. Cependant, le mysticisme ne manque jamais de se produire dans les âmes qui s'y trouvent disposées, lorsque les circonstances propres à le développer se sont rencontrées; et moitié réalité, moitié illusion, il constitue, outre les croyances régulièrement appuyées sur la raison et les sens, un troisième ordre de croyances. Voilà donc de compte fait, trois sources de la connaissance humaine: deux véritables, et qui se trouvent dans tous

les esprits, savoir : la raison ou les sens; une chimérique, au moins dans les résultats et avec les caractères qu'on lui attribue, l'extase. Tout dogmatisme s'appuie sur l'une de ces trois sources de la connaissance. Hors de ce cercle, il n'y a plus que le scepticisme. Il arrive en effet que, moins préoccupés de la fermeté et de la constance du témoignage de nos facultés que des contradictions qui peuvent exister entre elles, certains esprits rejettent les sens comme un rêve, la raison comme un préjugé, l'extase comme une maladie; alors, méprisant toutes les ressources réelles ou fausses de la connaissance, il ne leur reste qu'à s'abstenir, et ils tombent dans le scepticisme. La foi au témoignage des sens, ou le dogmatisme expérimental, la foi au témoignage de la raison, ou le dogmatisme rationnel, le mysticisme, le scepticisme, voilà les quatre manières différentes dont notre esprit peut s'appliquer aux objets. On aura beau multiplier les expériences psychologiques et les hypothèses; hors de ces quatre formes du développement de la pensée, il n'y a plus rien. L'activité humaine, quand elle s'applique à la philosophie, est nécessairement renfermée dans ce cercle.

De même qu'il y a des esprits nés pour tout sacrifier à l'expérience sensible, ou à la raison, ou pour n'écouter autre chose que l'enthousiasme et l'extase, ou enfin pour douter de tout, il y en a qui, par nature ou par l'influence de leurs réflexions, savent réunir dans une juste mesure les connaissances expérimentales, les lois de la raison, l'exaltation généreuse de l'extase, la prudente réserve du scepticisme : c'est là le caractère propre d'une doctrine éclectique, et c'est surtout à ce résultat que doit conduire l'histoire de la philosophie, étudiée avec ce même esprit de fidélité et de critique.

Il est clair qu'un tel système est le seul vrai, car seul il rend raison de tous les faits de la nature humaine. Une analyse psychologique exacte et complète met ce résultat au-dessus de toute contestation. En effet, s'il est une fois démontré que nous acquérons par les sens certaines connaissances légitimes, que faut-il de plus pour montrer que le rationalisme exclusif ou le mysticisme, qui n'admettent pas la légitimité des sens, sont des

systèmes faux? Si, d'un autre côté, l'autorité de la raison est fortement établie, que devient le sensualisme, pour qui la raison n'existe pas? que devient le mysticisme aux yeux de qui la raison est trompeuse et impuissante? Enfin, pour ruiner les négations obstinées du scepticisme, ne suffit-il pas d'une seule connaissance dont la légitimité est une fois placée hors de ses atteintes? Ainsi, le scepticisme est faux parce qu'il nie la raison, les sens et l'enthousiasme; le mysticisme, parce qu'il nie la raison et les sens; le rationalisme exclusif, parce qu'il nie les sens; le sensualisme, parce qu'il nie la raison. Ces systèmes sont faux par ce qu'ils nient. Le sont-ils aussi par ce qu'ils affirment? Non, évidemment. La raison est vraie, mais elle n'est pas seule; la sensation est vraie, mais elle n'est pas seule; l'extase même est vraie, mais elle n'est pas seule, et surtout, elle n'est pas une faculté intuitive. Que dit, dans une situation pareille, le sens commun le plus élémentaire? qu'il faut rejeter toutes ces négations, qui sont fausses, accepter toutes ces affirmations, qui sont vraies, et par conséquent les concilier. Voilà tout l'éclectisme; et l'on comprend maintenant cette maxime célèbre de Leibnitz, le fondateur de l'éclectisme : tous les systèmes sont vrais par ce qu'ils affirment, et faux par ce qu'ils nient.

Il arrive fréquemment qu'un même esprit parcourt l'une après l'autre les quatre formes de la pensée philosophique, et nous pouvons nous demander, en consultant à la fois l'expérience et la vraisemblance, quel est dans ce cas l'ordre de leur génération.

Il est évident que dans les premières années de notre vie, nous sommes surtout frappés du spectacle du monde extérieur. Cela est, personne ne l'ignore, et il était à la fois raisonnable et nécessaire que cela fût. Voilà donc les sens occupant la première place dans l'ordre chronologique. Mais l'expérience elle-même se charge à la longue de faire éclater sa propre insuffisance; l'esprit ne peut se livrer longtemps à l'étude des faits, sans éprouver le besoin de les soumettre à des lois; et dès que l'existence des lois est aperçue, la raison s'empare des produits de la sensation et les domine. Un esprit sage et ferme pourra chaque jour approfondir de nouveau la nature de la raison, sans jamais

rien découvrir qui ne serve à augmenter sa confiance; mais, si l'on a plus de subtilité que de sagesse, plus de profondeur que de jugement, il peut se faire qu'à force de vouloir tout expliquer et tout comprendre, on prenne en dégoût les sens qui n'expliquent rien, et la raison qui explique tout, excepté elle-même; alors il ne reste plus que l'un de ces deux partis à prendre : ou abdiquer, renoncer à croire par la difficulté de prouver, ou chercher, au delà des moyens humains et des méthodes scientifiques, la vérité qui se donne dans l'extase. Sensualisme, rationalisme, scepticisme, mysticisme, voilà donc les quatre formes du développement philosophique; voilà leur origine, leurs causes et l'ordre le plus ordinaire de leur formation.

Maintenant, pourquoi avons-nous ainsi recherché quels sont pour l'esprit humain les modes divers de concevoir la réalité, et comment ces différents modes se suivent, s'attirent, se repoussent? c'est qu'en vertu du grand principe qui domine toutes les études historiques, ce qui est vrai de l'individu est vrai de l'espèce; c'est que l'humanité tourne dans ce cercle, depuis la naissance des études philosophiques; c'est qu'à chaque période importante de l'histoire, on trouve en effet des empiriques pour étudier la nature, des rationalistes pour l'expliquer; des sceptiques pour arrêter l'essor trop hardi de la pensée, des mystiques enfin pour embrasser Dieu et le monde dans de vastes et brillantes hypothèses.

4. *Sources.*

Les sources de l'histoire de la philosophie sont : 1° les écrits mêmes des philosophes, et en général tous les textes relatifs à une école, et que l'on peut recueillir dans les écrits des contemporains ou des successeurs immédiats; 2° les commentaires; 3° les histoires spéciales et les histoires générales.

1° *Les monuments et les textes.* — Il est clair qu'il s'agit surtout ici des philosophes anciens, mais cependant on trouve quelquefois l'occasion d'appliquer, même aux ouvrages les plus modernes, les courtes observations qui vont suivre.

Il est bien évident qu'une doctrine philosophique ne peut être parfaitement connue, si elle n'a été étudiée dans les écrits mêmes du maître. Aucune exposition, aucune histoire ne peut être aussi complète ; et d'ailleurs, toute connaissance acquise de seconde main est une connaissance imparfaite, dont on ne saurait rendre compte, et qui n'a pas, si l'on peut le dire, le véritable caractère philosophique. Il faut avant tout se bien pénétrer de ce principe. Il arrive quelquefois qu'on lit tous les commentaires, qu'on rassemble un attirail formidable de textes, qu'on étudie et que l'on compare tous les historiens, et que l'on donne tant de soins à ces accessoires, qu'il ne reste plus d'attention ni de temps pour le principal, c'est-à-dire pour une lecture attentive du philosophe même dont il s'agit. S'il y a dans une salle un phénomène extraordinaire et que vous ayez intérêt à connaître, vous ne vous tiendrez pas à la porte pour interroger ceux qui sont entrés sur leurs impressions, mais vous entrerez vous-mêmes, et vous verrez de vos propres yeux. C'est ainsi qu'il faut, dans l'histoire, aller sur-le-champ à l'ouvrage même dont il est question, sauf à s'éclairer ensuite, s'il se peut, des lumières d'autrui. Non-seulement il faut prendre cette habitude, mais il faut s'en faire un besoin. On s'exagère la difficulté de cette entreprise; elle n'est ni plus difficile, ni plus longue; elle est incomparablement plus attrayante, et enfin, ce qui décide la question, elle est la seule qui puisse donner des connaissances vraiment scientifiques. Hors de là, eût-on passé sa vie à lire des dissertations, des commentaires, des mémoires, on n'aura jamais que des connaissances élémentaires.

Il y a des ouvrages qui nous sont restés tout entiers, d'autres qui ne nous sont connus que par fragments. Dans ce dernier cas, la tâche de l'historien est très-délicate. Il faut d'abord faire un recensement aussi exact que possible de tous les écrits dans lesquels ces divers fragments sont contenus ; classer ces écrits selon l'importance de leur témoignage ; si, par exemple, un texte de Plotin était cité par Porphyre et par Eunape, le témoignage de Porphyre aurait plus de prix, parce que Porphyre est plus voisin de Plotin, et parce qu'il est plus capable de l'entendre.

Après cette revue, il faut examiner chaque fragment en particulier, pour se bien convaincre qu'il n'a pas été intercalé par un commentateur ou un copiste dans l'ouvrage où il est cité; que pris en lui-même il ne renferme aucun caractère qui doive le faire rapporter à une autre école ou à un autre temps. L'authenticité du fragment ainsi constatée, on a souvent à le compléter, à le deviner, car il en est qui dans l'état d'imperfection où ils nous sont parvenus sont de véritables énigmes. Enfin, quand toute cette préparation philologique est complète, il reste à chercher le sens philosophique de ces fragments, à les éclairer l'un par l'autre, à les rapporter aux divers écrits de l'auteur à qui ils appartiennent, à les rapprocher enfin des témoignages et de la tradition.

Quant aux ouvrages dont le texte nous a été conservé intégralement, on ne doit s'en servir qu'après en avoir vérifié l'authenticité, et après s'être assuré qu'ils ne contiennent ni interpolations, ni lacunes, que le texte en est pur, que l'ordre des parties dont ils se composent n'a pas été altéré. Il n'est pas moins important de fixer l'ordre chronologique de la production des divers ouvrages d'un même auteur. M. Maine de Biran, par exemple, a commencé par être, à peu de choses près, partisan du système de la sensation qui régnait dans sa jeunesse, et plus tard il fut un de ceux qui contribuèrent le plus efficacement à le renverser. Ce serait donc s'exposer à de graves mécomptes, que d'étudier indifféremment sa doctrine dans ses premiers écrits ou dans les derniers.

2° *Les commentaires*. Quoique les textes nous paraissent les seules véritables sources de l'histoire, la lecture des commentaires ne doit pas être négligée. Il en est qui sont en histoire d'une importance capitale; quant au commentaire écrit par un maître sur les écrits d'un autre maître, il est clair qu'il doit être étudié à un double titre. Tel est le commentaire de Proclus sur le *Timée* de Platon.

On peut diviser les commentaires en deux classes. Les uns ne font qu'expliquer le sens littéral, les autres développent le sens philosophique. Les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise sont

pour la plupart de la première espèce, ceux de Proclus de la seconde. Quand on a le loisir, ou qu'on sent la nécessité dans un cas donné d'étudier un commentaire, il faut lui demander : 1° les renseignements qu'il contient sur les époques antérieures; 2° les renseignements qu'il contient sur l'époque même où il a été écrit; 3° les secours qu'il peut donner pour l'intelligence du texte sur lequel il a été écrit; 4° ce qu'il contient d'utile et de profitable au point de vue de la philosophie.

Lorsque les textes d'un ouvrage original ou d'un commentaire sont imprimés, on doit se servir des meilleures éditions et au besoin les contrôler en recourant au manuscrit. Il faut concevoir pour les éditions défectueuses la même répugnance que pour les connaissances acquises de seconde main : il n'y a pas d'à peu près en histoire. L'exactitude la plus scrupuleuse est d'une nécessité absolue.

3° *Les histoires spéciales et les histoires générales.* Nous n'indiquerons ici que les historiens de la philosophie les plus célèbres, ceux que l'on ne peut se dispenser de connaître et de consulter, dès qu'on aspire à pousser l'étude de l'histoire au delà des notions élémentaires.

On ne peut citer Platon, Aristote, Proclus, comme ayant écrit spécialement des livres d'histoire. Cependant, sans s'être expressément proposé ce but, ils ont mêlé à l'exposition de leurs doctrines assez de renseignements sur les écoles qui les ont précédés pour tenir une place à part parmi les sources de l'histoire de la philosophie. On pourrait en dire autant d'un grand nombre de philosophes, mais nous ne voulons citer, en tout, que ce qu'il y a de plus considérable. Si Proclus n'est accessible qu'à ceux qui ne craignent ni la longueur, ni la difficulté d'une entreprise, il n'y a pas de méthode plus sûre et plus utile pour arriver à bien connaître les premiers siècles de la philosophie ancienne, que de les étudier dans Platon, et dans le premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote. En puisant l'histoire à de telles sources, on n'apprend pas seulement à connaître les faits, mais à les interpréter et à les juger.

Cicéron, Plutarque, Diogène de Laërte, Eunape, Stobée et Photius, sont les principales sources où se puisent les notions

que nous pouvons avoir sur l'histoire de la philosophie ancienne. Cicéron et Plutarque sont hors ligne, par la raison très-simple que ce sont des écrivains dans le commerce desquels il n'y a qu'à gagner; mais, quoiqu'ils fussent en état de tout comprendre, ils ne se sont ni l'un ni l'autre élevés bien haut dans l'étude de la philosophie, et ils s'en sont tenus à une culture générale et à des idées pleines de sens et de noblesse, sans originalité ni profondeur. Cicéron est de la secte de la nouvelle académie, secte assez indifférente à tout, et qui ne se sauvait des égarements du scepticisme que par son attachement à des principes de conduite sages et élevés. Ses *Questions académiques*, ses *Tusculanes* sont une lecture pleine de charme et des ouvrages qui, sans aller au fond des questions, présentent un tableau fidèle et animé des derniers temps de la nouvelle académie. Plutarque appartient à une autre nuance du platonisme qui tient en quelque sorte le milieu entre la nouvelle académie et le mysticisme. Il est un de ceux qu'on a appelés les néoplatoniciens, et qui se distinguent de la nouvelle académie par une tendance de plus en plus prononcée à la crédulité, par un commencement de fusion entre Platon et Pythagore, entre le monde grec et le monde oriental, et des Alexandrins par un esprit moins systématique, un enthousiasme moins vif, des vues moins vastes et moins fécondes. Cicéron ne parle guère que de ce qu'il sait par lui-même; Plutarque, dans ses *Œuvres morales*, ne se retranche aucune époque, et parle de tout sans rien dominer, mais aussi sans se montrer inférieur aux questions qu'il traite. Il a plus de finesse que de pénétration, et tend plutôt à étaler ce qu'il sait, qu'à soumettre les faits et les idées à une critique sérieuse. On peut le consulter, mais non pas le suivre[1].

Les *Vies des philosophes* de Diogène de Laërte ont été traduites en latin et en français. C'est l'ouvrage d'un esprit médiocre, plus curieux de détails biographiques que de philosophie, n'ayant ni ordre, ni précision, ni exactitude. Diogène est d'ailleurs un très-

1. *De placitis philosophorum*, etc., éd. Beck., Lips., 1787, in-8; *Œuvres complètes*, éd. Reiske, 12 vol., Lips., 1774-82, in-8. Les *Œuvres morales* de Plutarque ont été traduites par M. Pierron, Bibliothèque Charpentier.

mauvais écrivain; et son témoignage, presque toujours suspect, n'a de valeur que parce que très-souvent il est seul [1].

Eunape est un écrivain et un philosophe du même ordre que Diogène. Il appartient à la mauvaise époque de l'école d'Alexandrie, et son témoignage n'est relatif qu'aux philosophes de cette école. Il a son prix néanmoins, parce qu'il représente la tradition, et que, pour une partie considérable, il traite de personnages qu'il a lui-même connus et fréquentés. M. Boissonade en a donné une édition excellente, qui est devenue rare [2]. L'ouvrage de Diogène de Laërte et celui d'Eunape ne sont pas volumineux; ce sont pour ainsi dire deux manuels qu'il est bon de consulter au besoin. Nous mentionnerons à peine Suidas, qui n'a donné qu'un dictionnaire de noms propres avec quelques renseignements fort courts, souvent faux ou obscurs, et portant presque tous sur la biographie. Mais, quoique son témoignage soit encore plus suspect que celui d'Eunape ou de Diogène, les fragments qu'il nous a conservés, et des détails qui seraient ignorés sans lui, rendent son *Lexique* indispensable à consulter [3].

Stobée et Photius ne sont ni des historiens ni des biographes, mais des compilateurs. Stobée nous a conservé un grand nombre de fragments des anciens philosophes, que nous aurions perdus sans lui [4]. Photius donne aussi des extraits, quelquefois des résumés [5]. Ces deux compilations sont elles-mêmes sans aucun mérite, et l'absence de toute critique fait que leur témoignage doit toujours être très-sévèrement contrôlé. Citons encore les *Deipnosophistes* d'Athénée [6], et les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle [7].

Nous passons immédiatement de ces ouvrages anciens, aux historiens modernes de la philosophie.

Le premier livre que nous mentionnerons est le *Dictionnaire*

1. Éd. Meibom., Amst., 1692, 2 vol. in-4. Plusieurs traductions françaises.
2. Avec des notes de l'éditeur et de Vyttembach. Amst., 1812, 2 vol. in-8.
3. Éd. de Gaisford. L'opinion la plus probable, sur l'époque de Suidas, est qu'il florissait à la fin du IX[e] siècle et dans les premières années du X[e] siècle.
4. Éd. Heeren, Gott., 1792-1801, 4 vol. in-8.
5. Éd. Hœschel, Aug. Vind., 1601, in-fol.
6. Éd. Schweighæuser, Strasb., 1801-7, 14 vol. in-8.
7. Éd. Conradi, 2 vol., 1762. Trad. franç. par M. Verger, Paris, 1820, 3 vol. in-8.

historique et critique de Bayle. Quoique l'érudition de Bayle soit souvent en défaut, et cela se conçoit pour l'époque où il écrivait, elle est en général de bon aloi; car il n'y a pas chez lui de crédulité aveugle, tout est contrôlé avec soin, et sa critique est à la fois sérieuse et fine. Il manque à ce Dictionnaire, à cause de sa forme même, de l'unité, une vue systématique. Bayle est d'ailleurs loin d'être impartial; il incline au scepticisme, on pourrait presque dire, malgré ses circonlocutions, que, dans le fond, il est sceptique. Sans avoir rien de la grâce et de la légèreté spirituelle de Voltaire, il a comme lui, quoique avec plus de mesure, un parti pris de dénigrement contre les idées reçues, lorsqu'elles ne sont pas immédiatement accessibles au sens commun. Du bon sens, de l'érudition, de la finesse, un grand art de rendre attrayantes les questions les plus ardues feront toujours de ce *Dictionnaire* un des livres les plus lus et les plus utiles, pourvu qu'on attende avant de l'ouvrir que la maturité de la pensée soit venue et qu'on se tienne d'ailleurs en garde contre l'esprit railleur et négatif qui y domine [1].

L'*Histoire de la philosophie*, par Stanley, écrite en anglais, et traduite en latin par Olearius [2], ouvrage de mérite pour l'époque, ne peut guère être consultée aujourd'hui. Il en est de même de l'*Histoire critique de la philosophie* par Boureau-Deslandes [3], essai d'histoire générale dont le caractère particulier est de tenir à la fois à l'école de Descartes et à l'école négative du dix-huitième siècle.

La première grande et sérieuse histoire de la philosophie est celle de Brucker, écrite en latin sous ce titre : *Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis*, etc. [4]. Ce livre n'a pas moins de six énormes volumes in-4°, et contient une érudition en général assez sûre, principalement pour ce qui concerne la biographie. Le latin en est clair, quoique sans élégance, la lecture

1. La meilleure édition est la quatrième, revue et augmentée par Desmaizeaux, Amst. et Leyd., 1740, 4 vol. in-fol. La première édition avait paru en 1697.
2. In-4, Leips., 1711, et Ven., 1739.
3. 3 vol. in-12, Amst., 1737, et 4 vol. in-12, 1756.
4. Seconde édit., augm., à Leips., 6 vol. in-4, 1767.

agréable. Il faut recourir à Brucker plutôt pour l'histoire extérieure que pour l'intelligence des systèmes ; car il n'a en ce genre ni critique ni étendue de vues. L'ordre qu'il a adopté est défectueux et incommode ; il ne mesure pas à leur importance réelle la place qu'il donne aux différentes écoles, et dans son ardeur de ne rien omettre, confondant les doctrines religieuses et les doctrines philosophiques, il s'égare dans des questions qui ne sont pas de son sujet, et consacre même un chapitre à la philosophie antédiluvienne.

L'*Esprit de la philosophie spéculative, depuis Thalès jusqu'à Berkeley*, par Tiedemann[1], se distingue du grand ouvrage de Brucker par une érudition sinon plus étendue, au moins plus circonspecte et plus sévère, par une séparation rigoureuse de la théologie et de la psychologie, que Brucker tendait à confondre ; par une intelligence plus complète des liens qui unissent le développement philosophique à la marche générale de l'esprit humain ; par une clarté plus réelle dans la classification et l'exposition des systèmes ; enfin par un sentiment plus profond de la perfectibilité de l'esprit humain, et de cette loi du progrès qui régit toute l'histoire. On peut reprocher à Tiedemann d'avoir exagéré la crainte de confondre la théologie avec la philosophie, au point d'abandonner absolument tous les systèmes de l'Inde à l'histoire des religions ; d'avoir rejeté un certain nombre d'ouvrages authentiques, dans la crainte de s'appuyer, comme on l'avait fait trop souvent avant lui, sur des témoignages apocryphes ; enfin de n'avoir eu que ce genre d'impartialité qui consiste à rendre compte strictement des divisions et des données principales d'un système, sans s'efforcer d'en reproduire les intentions et l'esprit. Tiedemann appartient à l'école de Locke, et c'est à la triste et stérile philosophie de cette école qu'il ne cesse de rapporter tous les systèmes antérieurs.

L'*Histoire de la philosophie*[2] de Tennemann a, dans un degré supérieur, tous les mérites de l'ouvrage de Tiedemann ; elle a

1. Marbourg, 1787-1797, 6 vol. in-4, en allemand.
2. Leips., 1798-1819, 11 vol. in-8, en allemand.

aussi la plupart de ses défauts. Elle s'en distingue surtout en un point qui est capital : Tiedemann appartient à l'école de Locke, Tennemann à la philosophie bien autrement large et féconde de Kant. Il en résulte sans doute une grande partialité dans les jugements de l'historien ; mais, comme il part d'un principe plus vrai et plus élevé, sa critique est aussi plus philosophique et plus compréhensive. Tennemann a donné un abrégé de son grand ouvrage, doublement précieux par la netteté des jugements qu'il contient, et par l'abondance des renseignements bibliographiques. M. Cousin a traduit cet abrégé en français[1].

Nous ne ferons que mentionner en passant l'ouvrage de Buhle[2] et celui de M. de Gérando[3], l'un trop minutieusement attaché à l'ordre chronologique, sans vues générales, et par conséquent, malgré un mérite incontestable, sans portée ; l'autre clair, élégant, méthodique, mais au-dessous, pour l'érudition, des progrès récents de la science historique, et sacrifiant toutes les questions à celle de l'origine des idées : question capitale sans doute, mais qui est l'une des plus importantes dont s'occupe la philosophie, sans être la seule. L'*Histoire de la philosophie ancienne* de M. Ritter est le meilleur guide que nous puissions recommander pour toute cette partie de l'histoire de la philosophie qui s'étend jusqu'à la chute de l'école d'Alexandrie[4]. Connaissance des sources, critique sévère, méthode excellente, intelligence sûre et profonde des systèmes, tels sont les mérites éminents du livre de M. Ritter, et il faut encore y joindre cet esprit d'impartialité qui n'est pas indifférence, mais justice. On consultera aussi avec fruit son *Histoire de la philosophie chrétienne*[5]. Enfin, pour les idées générales qui doivent dominer

1. 2 vol. in-8. La seconde édition est de 1839.

2. *Histoire de la philosophie moderne*, précédée d'un abrégé de philosophie ancienne, par Buhle, traduit de l'allemand par M. Jourdan, 1816.

3. *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, 1803, 3 vol. in-8. Seconde édition, Paris, 1822-1823, 4 vol. in-8. Cet ouvrage est resté inachevé.

4. 4 vol. in-8 ; trad. en français par M. Tissot, Paris, 1835. Consultez la *Préface* du traducteur sur M. Ritter et les historiens antérieurs.

5. 2 vol. in-8 ; trad. en français par M. Trullard, Paris, 1843.

l'histoire de la philosophie, pour la sûreté et la profondeur des vues, pour la netteté et la rigueur de l'exposition, les leçons de M. Cousin sur la philosophie sont des modèles accomplis [1]. On ne trouvera nulle part, ni une analyse plus vive et plus exacte des systèmes, ni une intelligence plus complète de leur filiation et de leurs progrès.

5. *Du vrai commencement de l'histoire de la philosophie. — L'Orient. La mythologie. —Division de l'histoire de la philosophie en trois époques principales.*

La philosophie a pour but de déterminer scientifiquement la nature, l'origine et la destinée de l'homme. Cette définition, si l'on y prend garde, s'applique autant à la forme de la philosophie qu'à son objet ; et il en résulte que l'histoire de la philosophie n'est pas l'histoire des croyances, mais l'histoire des systèmes. Penser et réfléchir sur la pensée sont deux choses parfaitement distinctes. L'homme a toujours pensé ; il a commencé tard à réfléchir. Aux époques antéhistoriques, les élans spontanés de la pensée humaine qui aspire à Dieu n'ont rien de commun avec la science. En Grèce, il y a un premier âge historique où la croyance est spontanée ; et c'est une question de savoir s'il y a jamais eu dans l'Orient autre chose que de la mythologie [2].

Si nous commencions l'histoire de la philosophie où l'histoire de l'humanité commence, il faudrait partir de l'Orient. Là est le berceau de la civilisation. Les Grecs ont tout pris à l'Orient : leur langue, leurs arts, leur religion, tous les éléments de leurs développements ultérieurs. Mais le caractère des doctrines de l'Orient est plutôt religieux que philosophique. Les méthodes proprement dites, et avec elles la philosophie, naissent véritablement en Grèce ; et si tout ce qui est grec a son origine dans l'Orient, la philosophie, du moins, a le droit d'être exceptée [3].

1. Cours de 1828 et 1829.
2. Voy. M. Cousin, *Fragments philosophiques*, 1re édit., p. 4.
3. L'Orient quand il s'agit de doctrines et de quelque chose qui ressemble à de la philosophie, c'est l'Inde. Il y a une pensée profonde sous les symboles mystérieux de l'Égypte, dans le *Zend-Avesta* de la Perse; mais cette pensée s'est arrêtée à son enveloppe religieuse et n'est pas arrivée à la forme philosophique. La Chine nous est encore inconnue; et quand nous connaîtrions ses doctrines, ce

On a supposé que la philosophie même de la Grèce devait être rapportée à l'Orient comme à sa source, parce que les premiers colons grecs venaient de l'Orient, et parce que les voyages et les communications de peuple à peuple firent de nouveau sentir dans la Grèce l'influence de l'Orient, après que les siècles eurent amené d'importantes différences et effacé, pour ainsi dire, les traces de la commune origine. Ni l'une ni l'autre de ces deux opinions ne se peuvent soutenir; la première, parce qu'il est hors de doute que des siècles se sont écoulés entre la colonisation de la Grèce et la fondation des écoles philosophiques; la seconde, parce qu'il n'y avait pas dans l'Orient de méthodes à transmettre, et que ces prétendus voyages, inventés après coup dans un esprit systématique, ne sont ni vrais, ni vraisemblables, ni même possibles.

La philosophie grecque est donc bien réellement un produit du sol grec; elle est véritablement autochthone. On peut dire, en un sens, qu'elle a son origine dans la mythologie, qui elle-même venait de l'Inde; mais la philosophie ne sort pas de la mythologie

peuple qui s'est volontairement isolé de tous les autres peuples, peut fournir une expérience de plus pour la vérification des données générales de l'histoire; il est étranger à la filiation des doctrines, à l'histoire de la civilisation.

Le premier caractère de l'histoire des systèmes philosophiques dans l'Inde, c'est l'absence de toute chronologie. Nous savons quelque chose de ces systèmes; mais pour déterminer l'ordre de leur production et de leurs développements, nous sommes réduits aux conjectures. Les *Védas*, ou livres révélés, sont incontestablement la base de tout le développement philosophique ultérieur. Le premier effort de la pensée indépendante s'est proposé pour but l'explication des *Védas;* l'école *Mimansa* n'est pas autre chose. Les *Védas* sont le livre sacré par excellence, le *Mimansa* est une collection de livres de dévotion; les *Soutras*, ou aphorismes, en sont le plus célèbre. Le chef de cette école est Djaimini, elle répond parmi nous à la première période de la philosophie du moyen âge. La philosophie *Védanta*, dont Vyasa est le chef, n'est guère qu'une théologie moins timide. Viennent ensuite deux doctrines, moins exclusivement attachées à la tradition et aux Védas, le *Niaya* de Gotama, une logique, la philosophie *Vaïshesika* de Canada, une physique; enfin la philosophie *Sankhya* de Kapila, doctrine tout à fait indépendante et par conséquent hétérodoxe, qui dans l'Inde est considérée comme aboutissant à l'athéisme. De la philosophie *Sankhya* sont sortis le *Sankhya* de Patandjali, qui admet l'existence de Dieu, et le Bouddhisme. Ce sont deux doctrines mystiques, et le Bouddhisme est plutôt une religion qu'une philosophie. Le principal livre de cette secte est le *Lalita-vistara-pourana;* le *Bhagavad-Gita*, dont M. Guillaume de Humboldt nous a donné l'analyse, est une exposition complète de la philosophie de Patandjali.

par une filiation directe, elle n'en est pas le produit naturel. C'est un ordre de faits tout nouveau, qui a été occasionné et non enfanté par les croyances religieuses. D'ailleurs, les premiers rudiments de la mythologie, venus très-probablement d'Asie en Europe, avaient été profondément modifiés. La Grèce s'appropria les divinités informes de l'Orient, en substituant à leur aspect grossier des images nobles et gracieuses, et à ses alliances bizarres de formes, l'usage, pour représenter les dieux, de la forme humaine dans ce qu'elle a de plus parfait. Plus les dieux se rapprochaient de l'homme, moins ils excitaient dans son esprit la pensée de l'infini; et à l'époque où la philosophie grecque commence, la religion grecque était devenue très-propre à inspirer et à seconder l'artiste; elle l'était fort peu à faire penser le philosophe. Le polythéisme ne pouvait conduire à l'unité du principe de toutes choses; à peine restait-il quelques traces du monothéisme ancien, et ce monothéisme lui-même était quelque chose d'extrêmement vague et obscur : la supériorité de Jupiter sur les autres dieux est une opinion postérieure.

Tout se réduit donc en réalité à ce fait très-général; l'existence d'une religion conduisait la pensée à des sujets philosophiques, et comme la religion grecque était descendue trop bas pour satisfaire l'esprit, on était porté à chercher d'autres solutions.

Les premiers efforts de l'esprit humain pour échapper à la mythologie (les *mystères*) n'eurent pas immédiatement le caractère philosophique. Ce ne fut qu'un essai d'explication plus indépendante, essai timide qui, selon toutes les vraisemblances, ne dépassait pas les bornes d'un commentaire, et qui, nouveau dans le monde et peu sûr de lui-même, se transmettait en secret sous la forme d'une initiation. Nous savons d'ailleurs peu de chose sur la nature de ces mystères. Ils ne paraissent pas remonter au delà d'Homère, et ce n'est que dans Hésiode qu'il en est question pour la première fois. Orphée, Musée, Linus, ne nous ont guère laissé que leurs noms. A ces tentatives incertaines doivent se rattacher quelques opinions sur la vie future, la métempsycose, le chaos. Elles ne tardèrent pas à dégénérer en orgies secrètes, et tout ce que l'on peut en dire de plus vraisemblable, c'est qu'elles servirent

de transition des jeux de l'imagination aux premières réflexions de l'âge mûr[1].

Thalès et Pythagore sont les premiers qui, dans la Grèce, tentèrent de résoudre scientifiquement le problème philosophique, et par conséquent, c'est par eux qu'en laissant de côté les doctrines orientales et la théologie, nous commencerons l'histoire de la philosophie.

Le mouvement imprimé à la pensée humaine par Thalès et Pythagore se propage dans toute la Grèce, s'accroît avec les progrès de la civilisation, et passant par les diverses phases qui marquent le développement complet et régulier d'une nation, il vient s'éteindre avec les lettres et la civilisation grecque vers la fin du sixième siècle de notre ère, après une durée de douze siècles. A cette époque le monde civilisé appartient déjà depuis plusieurs siècles au christianisme; et c'est au sein de la religion nouvelle, sous son influence, à l'aide de ses dogmes, et en même temps par un commencement de réaction contre l'autorité absolue qu'elle avait prise sur les esprits, que naît et se développe une philosophie moins originale et moins féconde, qui a reçu le nom de philosophie scolastique; enfin, l'indépendance de la pensée et le besoin des découvertes faisant irruption, la scolastique est ébranlée vers la seconde moitié du quinzième siècle et pendant la durée du seizième; et la philosophie moderne est enfin fondée, à l'aurore du dix-septième siècle, par Bacon et par Descartes. L'histoire de la philosophie se divise par conséquent, comme l'histoire du monde, et par les mêmes raisons, en trois époques principales: la philosophie ancienne, c'est-à-dire la philosophie grecque; la philosophie du moyen âge ou la scolastique; et la philosophie moderne.

1. Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, liv. II, chap. III.

I

PHILOSOPHIE GRECQUE.

L'histoire de la philosophie grecque se divise elle-même en trois parties bien distinctes; la curiosité humaine, éveillée sur la question de la nature et de l'origine des choses, aspire à tout expliquer et à tout connaître, invente prématurément des hypothèses qui ne peuvent reposer sur aucun fondement solide, et vient se perdre dans le scepticisme; c'est la première période de la philosophie grecque, elle s'étend de Thalès et Pythagore à Socrate pendant une durée de deux siècles. Socrate s'élève avec force contre le scepticisme frivole qui envahit la philosophie, et remontant à la source du mal, il la trouve dans une ambition démesurée, dans l'absence de méthodes, dans l'ignorance absolue des conditions de la philosophie. La science, remise par lui dans sa voie, a désormais tous les caractères de la maturité; deux écoles se fondent sur deux principes également vrais, elles se développent, se combattent, et arrivant l'une et l'autre à l'exagération de la vérité, elles donnent enfin naissance à un scepticisme, qui, précédé d'une philosophie plus profonde, au lieu d'aboutir comme le premier scepticisme à une révolution, doit être suivi d'un éclectisme: c'est la seconde période de la philosophie grecque; elle commence avec Socrate, et parcourt, jusqu'à la fondation de l'école d'Alexandrie, un espace de six siècles. Enfin, l'école d'Alexandrie, à la fois éclectique et mystique, clôt la carrière de la philosophie grecque, et s'éteint sous Justinien, au sixième siècle après J.-C.

§ 1. De Thalès à Socrate.

La pensée humaine, au début de la philosophie, enfante deux écoles rivales, une école de physiciens, une école de rationalistes.

La raison de cette double tendance est la lutte du corps contre l'esprit et des sens contre la raison, dont les anciens sont très-vivement préoccupés, et que les physiciens expliquent aux dépens de l'esprit, par les propriétés générales de la matière, et les pythagoriciens en exaltant l'élément idéaliste, et en atténuant, au delà du vrai et du possible, la réalité et la force active des corps.

On peut résumer cette opposition des deux écoles primitives en disant que les physiciens cherchent l'origine du monde dans le monde, et que les spéculatifs la cherchent hors du monde.

Cette origine, ce principe, est nécessairement, pour les physiciens comme pour les rationalistes, quelque chose d'un et de persistant; aucune école ne peut s'arrêter aux phénomènes. Or, il y a, au-dessus des phénomènes ou sous les phénomènes, deux unités différentes : l'unité de la substance, et l'unité de la loi.

Les physiciens, qui s'attachent au monde, trouvent en lui-même sa substance; et les lois qu'ils aspirent à déterminer, ne sont que les preuves, différentes selon la différence des espèces, de l'identité du principe substantiel malgré la diversité des effets.

Les spéculatifs, qui s'élèvent au delà du monde, découvrent au-dessus de lui les lois qui le régissent, et, au-dessus de ces lois, l'unité de Dieu, qui explique les lois et fonde l'unité de tout le système.

1. *Physiciens.* École d'Ionie, fondée par Thalès [1]. Devenue plus profonde et plus sûre d'elle-même, elle aboutit à l'école atomistique, dont les chefs sont Leucippe et Démocrite [2].

1. Philosophes de l'École d'Ionie : Thalès, de Milet, 600 ans av. J. C. L'eau est le principe de tout; — Anaximandre, aussi de Milet, vers 610 av. J. C., ami de Thalès : Le principe des choses, ou la substance première, est l'infini (l'indéfini, l'immense); — Phérécyde, de Syros, son contemporain, un peu plus jeune que lui, reconnaît pour principes des choses l'air (qu'il appelle aussi Jupiter), le temps et la matière ou le chaos : Anaximandre et Phérécyde sont les deux premiers philosophes qui aient écrit; — Anaximène, de Milet (vers 557 av. J. C.), et plus tard, Diogène d'Apollonie, prennent aussi l'air pour le premier principe, ou l'élément infini et primitif des choses.

Pherycidis utriusque fragmenta, éd. Fr. Guill. Sturz, Gera, 1789, in-8; 2e édition, 1798.

2. Leucippe (de Milet?) florissait vers 500 av. J. C. — Démocrite d'Abdère, né vers 490, disciple de Leucippe.

Le problème que les physiciens se proposent de résoudre étant d'expliquer l'existence des phénomènes par la nature de la substance, la substance doit être conçue comme capable de produire les phénomènes. De là la division de l'école en deux classes ; les uns, s'arrêtant aux expériences les plus immédiates, donnent à la substance élémentaire le caractère d'un germe, d'une semence, d'une sève ; les autres recourent aux atomes. Lorsque les Ioniens, dans l'insuffisance de la langue et de l'observation, parlent d'un élément, comme l'eau, ou l'air ou le feu, il ne s'agit au fond que de l'idée de substance, envisagée comme un germe. L'introduction des atomes est un progrès, car les atomes rendent raison des éléments primitifs, comme les éléments primitifs rendent raison des phénomènes. Il reste toujours, dans l'un et l'autre cas, à expliquer la force expansive de la semence, ou le mouvement et la diversité de mouvement des atomes. C'est à ce besoin que répond la détermination des deux lois de répulsion et d'affinité, quoiqu'elles aient d'abord à leur apparition dans l'école, le caractère de résultats généraux de l'expérience, plutôt que celui de principes. Enfin, la personnification de ces lois, qui deviennent l'amour et la haine, conduisit Héraclite à reconnaître un principe sensible, Anaxagore un principe intelligent. C'est déjà balbutier le nom de Dieu, et s'élever au-dessus de la sphère de l'observation sensible [1]. L'empirisme des physiciens de la première période s'arrête à ce dernier effort, qui est comme une sorte de conciliation incomplète entre leur principe et celui de l'école rivale.

2. *Pythagoriciens*. École italique, fondée par Pythagore [2].

1. Anaxagore de Clazomène, vers 500, ami de Périclès. — Héraclite d'Éphèse, vers 500.

Anaxagoræ Clazomenii fragm., quæ supersunt omnia, éd. Schaubach. Leips., 1827, in-8.

2. Pythagore, né à Samos, en 584. — Alcmæon, de Crotone ; Hyppon, de Rhégium ; Épicharme, de Cos, le comique. — Ocellus, de Lucanie, qui fl. vers 496, et Timée de Locres, sont célèbres, le premier par un *Traité sur l'univers*, qu'on lui a attribué, et qui n'est pas de lui ; le second, par un ouvrage qui porte son nom, et qui n'est qu'un extrait du *Timée* de Platon. — Plus tard, Archytas de Tarente et Philolaüs, l'un et l'autre contemporains de Platon. Philolaüs est

L'école éléatique, dont les fondateurs sont Xénophane et Parménide d'Élée, se rattache à l'école de Pythagore, dont elle ne fait qu'exagérer le principe[1].

Les pythagoriciens cherchant l'unité des lois, et non l'unité de substance, au lieu de s'attacher comme les physiciens, à l'observation des phénomènes, ne veulent pas voir ce qu'il y a en eux de réalité, ce qu'ils doivent à la présence de la substance réellement existante dont ils sont la modification, et ne constatent que leur variabilité, leur caducité. Si les phénomènes naissent et se renouvellent sans cesse, sans rien laisser d'eux-mêmes, les rapports suivant lesquelles ils se produisent ou les rapports qui s'établissent entre eux, sont constants, réguliers, et peuvent être exprimés par des lois. Les lois qui régissent tous les rapports possibles entre les phénomènes de la nature sont abstraites, par rapport à ces phénomènes; elles sont proprement des nombres. Ces nombres, ces lois abstraites, qui seules ont de la fixité, expliquent le reste des êtres; elles en sont la raison et la cause. De là cette proposition pythagoricienne, que les nombres seuls existent véritablement. Mais tous les nombres sont réductibles à des nombres premiers qui, réunis, forment un système régulier;

célèbre comme astronome, et il nous reste de nombreux fragments d'un livre qu'il écrivit sur la philosophie pythagoricienne.

Pythagoræ *aurea carmina*. Timæus Locrus. Ocellus Lucanus. Porphyrius, *de Vita Pythagoræ*, éd. Rittershusius, Altd. 1610, in-8.

De l'âme du monde, par Timée de Locres, éd. d'Argens, Berlin, 1763, in-8. Traduit par M. Cousin, XIII[e] vol. de la traduction de Platon.

De la nature de l'univers, par Ocellus Lucanus, publié par Batteux, Paris, 1768, et par d'Argens, Berlin, 1792, in-8.

Mémoire de M. Egger sur *Archytas*, 1833.

1. Xénophane de Colophon, contemporain de Pythagore. — Parménide, d'Élée, fit un voyage à Athènes avec Zénon, vers 460. — Mélissus, de Samos, vers 444 (disciple de Parménide?). — Zénon d'Élee, ardent défenseur de la liberté, disciple et ami de Parménide, compté quelquefois parmi les sophistes, à cause de la subtilité de sa polémique.

Fragments du poëme de Xénophane *sur la nature*, dans le recueil de Fülleborn, cah. VII, n° 1. — Article de M. Cousin : *Fragm. phil. pour servir à l'histoire de la phil. ancienne*.

Fragments de Parménide et d'Empédocle, éd. Peyron. — Cf. *Essai sur Parménide d'Élée*, suivi du texte et de la traduction des fragments, par M. Fr. Riaux, Paris, 1840.

Article de M. Cousin sur Zénon d'Élée, *l. c.*

et ces nombres premiers eux-mêmes dépendent de l'unité qui les engendre et les constitue. L'unité est donc la réalité par excellence; au-dessous d'elle, viennent les dix premiers nombres; au-dessous encore, tous les autres nombres, et au dernier rang de l'être, les phénomènes. La physique, la morale et la politique des pythagoriciens reposaient aussi, par des analogies plutôt bizarres que profondes, sur les rapports essentiels des nombres, et tiraient de cette origine un caractère d'unité et de régularité qui leur communiquait de l'élévation et de la force. Cette école portant partout ses idées systématiques et son besoin d'unité, tout en s'écartant de la théologie, avait retenu le principe de l'autorité, et attribuait une sorte d'infaillibilité à la parole de Pythagore. C'est ce qu'exprime la fameuse maxime de l'école : le maître l'a dit.

Tout en donnant à l'unité seule la pleine possession de l'être, les pythagoriciens accordaient de la réalité aux nombres, et même, par une sorte de communication ou d'imitation, aux phénomènes sensibles. Négliger absolument les phénomènes sensibles, nier le multiple, s'absorber dans la contemplation de l'unité seule existante, ce n'était pour ainsi dire, qu'exagérer le principe pythagoricien. Telle fut la tâche de l'école éléatique. Malgré cette négation étrange du monde matériel, la philosophie des Éléates tient dans l'histoire un rang trop élevé, pour avoir conçu fortement l'unité de la perfection absolue de Dieu.

On rattache ordinairement à l'école pythagoricienne ou à l'école éléatique, le nom d'Empédocle, dont la doctrine doit être plutôt considérée, ainsi que celle d'Anaxagore, comme un essai de transaction entre les physiciens et les Éléates [1]. Empédocle a, comme les pythagoriciens, une morale austère, un caractère religieux et sacerdotal; mais sa métaphysique est plutôt ionienne. Il se préoccupe du principe de substance, qu'il explique par les quatre éléments, et du passage de la subtance aux phénomènes, qu'il explique par l'amour et la haine, comme causes internes, et par l'intervention du principe supérieur.

1. Empédocle, d'Agrigente, vers 444 ou 460.
Empedoclis et Parmenidis fragm., éd. Peyron, Leips., 1810, in-8.

3. Les physiciens et les spéculatifs, ayant de part et d'autre exagéré leur principe, en vinrent, les premiers à nier toute réalité, les seconds à ne voir de réalité qu'en dehors du monde. La philosophie s'engagea dans des disputes plus subtiles que profondes, où tout le monde avait raison dans ses attaques, parce que personne n'avait complétement raison dans ses doctrines. De là, le décri de la philosophie, un certain art de parler de tout avec subtilité substitué à la recherche du vrai; et par suite, un scepticisme, frivole dans son origine et dans sa forme, qui cependant atteignait jusqu'aux sources de la connaissance et mettait la philosophie et le dogmatisme en péril. Ce mouvement, qui termine la première période, est représenté par les *sophistes*, dont Gorgias et Protagoras sont les plus célèbres[1]. C'est au milieu des luttes de l'école atomistique et des Éléates, et durant le plus grand éclat des sophistes, que Socrate paraît et vient changer les destinées de la philosophie.

§ 2. De Socrate à l'école d'Alexandrie.

1. *Socrate*[2].

Pour bien comprendre le rôle de Socrate et le caractère de la révolution dont il est l'auteur, il faut avoir présents à la pensée les résultats les plus généraux du développement philosophique antérieur. Une école de physiciens qui arrive à mépriser la réalité même des phénomènes dans l'observation desquels elle s'est absorbée, une école d'idéalistes qui, après avoir sacrifié la réalité sensible à la forme abstraite des lois qui régissent les phéno-

1. Gorgias, Protagoras, Prodicus, Polus, Euthydème, Thrasymaque, Calliclès, Hippias, Critias.

2. Socrate, fils de Sophronisque et de Phénarète, naquit à Athènes, le 6 du mois de thargélion de l'an 470 avant J. C. Nous connaissons sa vie et sa doctrine par les *Mémoires* de Xénophon et les *Dialogues* de Platon; mais comme ces deux écrivains ne représentent pas Socrate de la même façon, leur témoignage doit être contrôlé l'un par l'autre. Diogène de Laërte et Athénée ont aussi raconté sur Socrate beaucoup de détails empruntés pour la plupart aux livres de ses ennemis, et qui doivent, pour cette raison, inspirer une extrême défiance. On peut aussi lire avec fruit le *Traité du génie de Socrate*, par Plutarque.

La biographie de Socrate contient peu d'événements; toute sa vie se passa à

mènes, s'isole de plus en plus du monde de la sensation, et finit par se concentrer dans la contemplation de l'absolu : enfin, toute une génération de sophistes, sans doctrines, ou du moins n'ayant que des doctrines négatives et par conséquent pernicieuses, âpres au gain, sans considération, sans mœurs, mais non sans talents; faisant de la philosophie un métier, employant les plus précieuses facultés de l'intelligence à soutenir tour à tour indifféremment la vérité et l'erreur, voilà ce que Socrate trouvait devant lui. La science périssait, si l'on n'y portait remède; là, par excès de témérité dans l'application d'un principe trop absolu, ici, par un usage dégradant des méthodes philosophiques. Le premier, le plus évident caractère de Socrate, celui qui du premier coup le sépare de ses devanciers, c'est la mesure, la prudence, la modestie. Il ne s'annonce pas, comme les Ioniens ou les

philosopher en public. D'abord sculpteur comme son père, il put, grâce aux conseils et aux secours de Criton, riche Athénien, se livrer sans réserve à son goût pour la philosophie. Ce génie de Socrate, qui ne le quittait jamais, et l'avertissait toujours quand il était sur le point de mal faire, n'était sans doute dans sa pensée que la voix plus présente de la conscience, et peut-être cédait-il un peu à l'influence des idées mythologiques en le personnifiant. On sait que le physionomiste Zopyre lui ayant attribué les penchants les plus vicieux, Socrate déclara qu'en effet il était né avec de mauvaises inclinations qu'il avait vaincues à force d'attention sur lui-même. On sait aussi tous les chagrins que lui causa l'humeur de sa femme Xantippe. Les accusations élevées contre ses mœurs ne peuvent être que des calomnies. Sa vie tout entière, sa doctrine, celle de Platon, son disciple, le mettent hors d'atteinte. Appelé par les lois à combattre pour le pays, à Potidée il sauva Alcibiade, à Délium il sauva Xénophon. Membre du sénat élu par le sort, sous la tyrannie des Trente, il s'opposa seul à un jugement inique, et résista à la colère aveugle de la multitude. Il avait contre lui les sophistes qu'il avait démasqués; les prêtres, qui considéraient comme une impiété ce culte de la Providence divine qui apprenait aux hommes à mépriser leurs faux dieux; les politiques, aux yeux desquels la religion établie était une institution nécessaire au maintien de l'État. La comédie des *Nuées*, antérieure d'environ vingt-quatre ans au procès de Socrate, ne fit qu'exprimer les haines et les défiances qu'il excitait, et en les exprimant, leur donna une nouvelle force. Socrate, qui avait toujours été partisan de l'aristocratie, eut contre lui les événements qui firent peser sur ses concitoyens une aristocratie tyrannique, et rendirent sa doctrine politique impopulaire. Anytus, homme influent du parti démocratique, le fit dénoncer par Mélitus, poëte obscur, comme coupable d'impiété; et Socrate, condamné à mort, refusa de s'échapper de sa prison et but la ciguë à l'âge de soixante-dix ans. — Rien ne peut dispenser de lire, au moins dans la traduction de M. Cousin, trois dialogues de Platon qui contiennent le récit de cette fin héroïque : l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Phédon*.

pythagoriciens, pour le philosophe qui va donner le secret de tout; encore moins se vante-t-il comme les sophistes de posséder la science universelle. Suivez-le dans ses conversations avec les représentants des diverses écoles, il est plein d'admiration pour leur savoir; quant à lui, il ne sait rien; c'est toujours par là qu'il commence. Mais cette admiration dont il se vante, prenez-y garde, elle cache l'ironie socratique. Il se présente comme un humble disciple, et peu à peu le disciple embarrasse le maître, le confond, le réduit au silence; et il se trouve que le philosophe présomptueux de tout à l'heure tombe au niveau de Socrate, ou plutôt tombe encore plus bas; car ils ne savent rien ni l'un ni l'autre, mais Socrate a la conscience de son ignorance; et n'est-ce rien que de connaître son mal?

Ce premier caractère de la révolution socratique a une importance extrême. Au lieu de se précipiter ardemment vers les solutions, la philosophie, avertie par ses chutes, se recueille désormais, s'examine, pèse ses forces, compare les facultés dont elle dispose avec le but vers lequel elle tend; c'est-à-dire qu'elle passe de la témérité de l'enfance à la sagesse de l'âge mûr, qu'elle étudie l'instrument avant de l'employer, qu'elle éclaire et assure sa marche, qu'elle passe du connu à l'inconnu, et qu'au lieu d'écouter les chimères de l'imagination, elle reste fidèle au bon sens, et aime mieux avouer son ignorance que de la déguiser par un mensonge, lorsque les moyens de connaître la vérité viennent à lui faire défaut.

C'est dans ce sens qu'il faut interpréter cette science de l'ignorance dont Socrate fait tant de bruit. Socrate est très-éloigné d'être un sceptique. De cet état d'humiliation où il réduit les sophistes, il ne tire rien contre la possibilité de connaître; sa conclusion ne porte que sur la témérité des sophistes, sur leur ambition irréfléchie. Pour lui, loin de se montrer indifférent à la vérité, au milieu de toutes ces disputes, il montre pour elle l'amour le plus persévérant et le plus sincère. Il faut chercher la vérité avec plus de sincérité que les sophistes, avec moins de témérité que leurs devanciers. Il faut porter en tout du calme, de la modération, de la prudence.

Un autre caractère de la révolution socratique, qui se lie intimement au premier, c'est la pure et sereine morale dont Socrate donne en même temps le précepte et l'exemple. Il ne fallait rien moins que ces belles maximes, enseignées avec tant de simplicité, de noblesse et de douceur, et cette vie, passée tout entière sur la place publique, sous les yeux du peuple, dans la pratique de toutes les vertus, couronnée par une fin héroïque, pour rendre à la philosophie la dignité qui lui appartient, et la sauver du décri où elle commençait à tomber. Socrate réussit sur les deux points si complétement, qu'après sa mort les sophistes disparaissent entièrement et laissent la place à des écoles entourées de respect, qui, par l'emploi réfléchi et attentif des méthodes, marchent à la conquête de la vérité.

Pour lui, son influence s'était surtout concentrée sur les méthodes, et il avait marqué moins profondément sa trace dans les doctrines. Chercher la vérité avec ardeur et sincérité; faire de cette profession, déshonorée par les sophistes, la profession la plus noble et la plus respectée; ôter à la philosophie le caractère poétique et aventureux que les premiers penseurs lui avaient donné pour en faire une science proprement dite; appeler l'attention des philosophes sur les méthodes, et, parmi les méthodes, signaler avant tout celle qui consiste à connaître les facultés dont on va se servir, à en constater la légitimité, à en mesurer la force, voilà toute la révolution de Socrate.

Ce n'est pas cependant qu'il n'ait eu aucune doctrine. Socrate avait une doctrine, s'il n'avait pas de système. Il suivait avec intérêt les recherches des physiciens sur la nature, se séparant d'eux au moment où ils prenaient des résultats pour des causes, et refusaient de rien admettre de plus durable, de plus éternel que le monde visible; il prenait aux idéalistes leur croyance à des lois supérieures qui gouvernent le monde, à un Dieu parfait qui fonde ces lois et les applique; il ne leur laissait que leurs chimères sur les rapports numériques, toute cette géométrie que le bon sens ne pouvait accepter. Il était peut-être moins près que les Éléates de la notion métaphysique de la perfection divine; mais il comprenait et il sentait bien mieux la Providence. Sa

morale n'avait pas l'austérité de la morale de Pythagore; mais pour être plus douce et plus praticable, elle n'était ni moins sainte, ni moins pure.

Les moyens que Socrate employait pour répandre ses idées variaient selon le but qu'il se proposait. Il ne faisait jamais de longs discours; tout se passait en conversations; mais s'il avait devant lui un sophiste qu'il s'agissait de confondre, il le conduisait tout doucement à avouer sa défaite par une suite d'objections où la raillerie et la vigueur dialectique se cachaient sous une apparente bonhomie; c'est ce qu'on a appellé l'*ironie* de Socrate. S'il voulait au contraire établir quelque principe, au lieu de montrer la vanité de ceux qui avaient cours dans les écoles, et qu'il eût affaire à quelque jeune homme épris de la philosophie, il dirigeait la conversation de manière à le mettre sur la voie, et à lui faire en quelque sorte trouver lui-même ce que Socrate voulait lui apprendre. C'est la méthode que lui-même appelait la *mayeutique*, c'est-à-dire l'art d'accoucher les esprits.

De l'enseignement de Socrate sortirent diverses écoles peu connues pour la plupart, parce qu'elles ont laissé peu de monuments, et parce que l'éclat jeté par Platon a rejeté dans l'ombre tous les autres disciples de Socrate. Ce sont la philosophie Mégarique, fondée par Euclide [1], qui emprunte surtout à Socrate sa redoutable dialectique, et aboutit promptement au scepticisme; le scepticisme de Pyrrhon [2], qui se développa un peu plus tard; et deux écoles de philosophie morale, l'école cynique, fondée par Antisthène [3], et à laquelle se rattache Diogène de Synope [4], école où l'imitation mal entendue de la nature conduisait à tra-

1. Euclide, de Mégare (fl. vers 400), d'abord disciple de l'École d'Élée, puis de Socrate. Stilpon de Mégare (fl. vers 300) appartient à l'école fondée par Euclide.

2. Pyrrhon d'Élis (fl. vers 340, m. vers 288, av. J. C.), d'abord peintre, accompagna Alexandre dans ses campagnes, et devint ensuite prêtre à Élis. — Timon de Phliunte (fl. vers 272), médecin, d'abord disciple de Stilpon, à Mégare, puis de Pyrrhon, exagéra encore le scepticisme de Pyrrhon, et le réduisit en système.

3. Antisthène, Athénien (fl. vers 380), d'abord disciple de Gorgias, puis de Socrate.

4. Diogène, de Sinope, né en 414, mort en 324 av. J. C. Les *Lettres* que l'on a sous son nom, et qui se trouvent dans le recueil des lettres publiées par Alde Manuce, réimprimées à Genève en 1806, sont très-probablement apocryphes.

vers une apparente austérité, aux vices les plus grossiers, et l'école cyrénaïque, dont le chef était Aristippe [1], et qui enseignait, au contraire, une morale relâchée, sous prétexte de n'exagérer aucun principe. La vraie postérité de Socrate, c'est Platon, et Aristote qui sortit de l'école de Platon.

1. *Platon* [2].

Socrate est le maître véritable de Platon; mais, avant d'entendre Socrate, Platon avait appris de Cratyle la philosophie ionienne : il étudia plus tard les pythagoriciens et les éléates. La substance élémentaire de l'école ionienne, l'être et l'unité de Pythagore et de Parménide, le Dieu d'Empédocle, tous ces principes se retrouvent dans son système, mais conciliés, agrandis, développés, et la sage influence de Socrate, qui se fait partout sentir, donne à l'ensemble de sa philosophie un caratère profondément humain et psychologique.

Le point de départ de la philosophie de Platon, c'est l'observation des faits; son objet, ce sont les idées, c'est-à-dire les universaux, les lois; sa méthode, c'est la dialectique.

Quel est le caractère du monde, tel que nous le connaissons par nos facultés expérimentales? Y a-t-il dans ces apparences qui nous frappent, quelque chose qui dure, qui persiste? ou ne sont-

1. Aristippe de Cyrène, en Afrique (fl. 380 av. J.-C.). — Aristippe *Metrodidacte*, son petit-fils, réduisit le premier en corps de système, la philosophie cyrénaïque. On peut citer encore dans cette école Théodore l'*Athée* et Annicéris, tous deux de Cyrène.

Phédon d'Élis et Ménédème d'Érétrie, disciples de Socrate, fondèrent aussi deux écoles, qui n'exercèrent point d'influence et périrent presque aussitôt.

2. Platon naquit dans l'île d'Égine, en 430 av. J.-C. Il eut pour père Ariston, qui descendait de Cadmus, et pour mère Périctyone, qui descendait d'un frère de Solon. Son véritable nom était Aristoclès. Il se livra aux arts et à la poésie dans sa jeunesse, et il avait même composé des tragédies, qu'il brûla lorsqu'il eut entendu Socrate. Son premier maître fut Cratyle, disciple d'Héraclite; mais il se donna de bonne heure à Socrate, et suivit ses leçons pendant huit ans. A la mort de son maître, il se rendit d'abord à Mégare, et de là en Italie, où il fréquenta les plus illustres pythagoriciens; puis à Cyrène, où Théodore le perfectionna dans la géométrie, et enfin en Égypte, où il apprit l'astronomie. Il fit trois voyages en Sicile, où il se lia intimement avec Dion, et essaya inutilement d'enseigner la justice aux deux Denys. C'est au retour du premier de ces voyages qu'il fut, dit-on, vendu comme esclave, par une vengeance de Denys l'Ancien, et racheté par

elles pas, au contraire, emportées aussitôt avant que l'esprit se soit appliqué à les connaître? S'il les connaît, elles n'existent déjà plus, et il n'en reste rien qu'un souvenir. La science, ce n'est pas la connaissance de ce qui se passe et ne revient plus; son objet, c'est l'être, mais non le paraître. Elle étudie le phénomène sans doute, mais parce qu'il conduit à la loi; elle s'occupe des individus, mais pour parvenir aux universaux. Au sein de cette multiplicité, dans cette variété infinie, dans cette succession dont chaque terme est emporté aussitôt et disparaît pour jamais, la science découvre des rapports, des analogies, des ressemblances. Alors, notre esprit entrevoit confusément une réalité qui n'est pas dans les phénomènes, mais qu'imitent et rappellent les lois auxquelles les phénomènes sont soumis. Cette réalité est la loi elle-même, la forme essentielle et subsistante de chacune des espèces de l'être, ce que Platon appelle l'*idée*. Les choses ne contiennent pas l'idée, elles n'en contiennent que l'image; l'esprit ne perçoit pas l'idée dans les choses où elle n'est pas, il s'élève par sa propre force à la conception de l'idée à mesure que les choses lui en offrent la ressemblance. Qui ne reconnaîtrait là la distinction de l'expérience sensible et de la raison, avec une juste appréciation de leurs rapports? Seulement Platon ne se contente pas de cette raison qui s'éveille à l'aspect de l'harmonie que recèle le monde des sens, ni de ces lois dont elle y

le philosophe cyrénaïque Annicéris. Plusieurs États lui demandèrent des lois. Il accorda son amitié à Archélaüs, roi de Macédoine; mais soit ressentiment de la mort de Socrate, soit qu'il désespérât du salut d'Athènes, il refusa de prendre part au gouvernement de sa patrie. Il mourut l'an 347 av. J.-C. On lui a attribué un petit nombre de dialogues qui ne sont pas de lui, et quelques autres dont l'authenticité est douteuse ; mais les dialogues nombreux qui sont certainement de lui, et qui nous ont été conservés sans altération, forment, par la profondeur et le charme des pensées, par la grâce et la sublimité du style, l'un des monuments qui honorent le plus l'histoire de la philosophie et des lettres. L'édition grecque *princeps* des œuvres de Platon est celle d'Alde, en 1513. Les plus récentes sont celles de M. Bekker et de M. Stalbaum. La plus ancienne traduction latine est celle de Marsile Ficin, reproduite dans la plupart des éditions postérieures. Cependant l'un des derniers éditeurs de Platon, M. Ast, a donné une traduction nouvelle en latin. Platon a été traduit en allemand par Schleiermacher, et en français, avec des arguments et des notes, par M. V. Cousin ; Paris, 1822-1840, 13 vol. in-8. Le nombre des commentateurs est presque infini, et la série n'en est pas encore épuisée.

découvre la trace, et qu'elle saisit en elles-mêmes dans leur nature, au delà du temps et de l'expérience. Il veut expliquer l'existence de la raison, et il l'explique par une hypothèse plus brillante que solide; il veut approfondir la nature des lois, ou idées, et leurs rapports avec les êtres sensibles, et il construit un système où des erreurs et des invraisemblances se mêlent à des vues d'un ordre élevé. Son hypothèse sur la nature de la raison, c'est l'existence de nos âmes dans une vie antérieure, où elles ont perçu les idées directement. La raison devient ainsi un souvenir, une *réminiscence;* et la dialectique, en dégageant ce qu'il y a de général dans les phénomènes n'aspire pas à une abstraction, mais à la conception claire et complète de la vérité autrefois perçue que la réminiscence ne fait qu'entrevoir. Quant au système des idées, Platon, dans son mépris pour le monde sensible, leur donne une existence absolument indépendante de lui; et quoiqu'on puisse disputer pour savoir s'il les fait subsister à part, ou s'il les conçoit comme les pensées éternelles et nécessaires de l'intelligence de Dieu, il est certain que son langage est équivoque, et cette obscurité tient vraisemblablement à l'incertitude même de ses conceptions.

Mais si on laisse de côté les hypothèses de Platon, et ses vues systématiques, il reste que par le fondement même de sa doctrine la philosophie rationaliste se trouve constituée. Toute la suite des conceptions de Platon répond à la grandeur de ce début.

Une doctrine philosophique doit rendre raison de tout ce qui est. La philosophie recherche les causes et les principes. Sa tâche est d'expliquer le monde; et quoique le monde sensible occupe le dernier rang dans l'échelle des êtres, s'il n'est pas un pur néant, il a une cause; il faut la trouver. La méthode de Platon, qui n'est autre que la dialectique, nous apprend à rapporter le monde sensible au monde idéal, comme une copie à son modèle. C'est avoir fait beaucoup, sans doute; mais qu'est-ce que le modèle sans l'ouvrier? Que les idées, qui sont des essences éternelles, existent à part en dehors du monde sensible, ou qu'elles soient, comme Platon le croyait très-probablement, les formes

de la pensée divine, comment pourraient-elles produire elles-mêmes leur propre image? Les idées ne sont pas des forces, elles ne sauraient être des causes; immobiles, comment auraient-elles produit le mouvement et la vie? S'il faut des causes pour les phénomènes et les individus, il en faut aussi pour les universaux et pour les lois. Le monde entier est plein d'harmonie; si chaque genre a son principe séparé, et que, au-dessus de ce principe, il n'y ait pas une intelligence unique, une puissance unique, d'où vient cet accord de toutes les parties de l'univers qui conspirent ensemble à un but commun? La méthode dialectique qui a ramené chaque classe à l'unité par le moyen de l'idée, n'a pas achevé sa tâche tant qu'il reste quelque multiplicité dans l'objet de nos conceptions. Le doute reste, l'inquiétude subsiste, l'esprit ne sent pas cette sécurité parfaite qu'il éprouve quand sa curiosité sur un point est assouvie, et que de cause en cause, de principe en principe, il est arrivé à la raison dernière, sur laquelle tout le reste repose, et qui, se suffisant à elle-même, ne repose plus sur rien. C'est à l'unité et à la perfection absolue, c'est à l'être qui existe par lui-même, et par lequel existent l'être, le mouvement et la vie, c'est à Dieu que notre raison aspire et que la dialectique nous conduit.

Le Dieu de Platon est à la fois l'ouvrier qui a fait le monde, et la Providence qui le gouverne. Dieu est l'être nécessaire; il possède la plénitude de l'être; il est la cause première, et l'intelligence parfaite.

Il y a pourtant dans le système de Platon une limite à la perfection et à la puissance de Dieu. Certes, on ne peut pas dire que Platon admette deux principes; car une de ses plus grandes gloires est d'avoir démontré la parfaite unité du monde, qui prouve invinciblement l'unité absolue de Dieu. Mais tout en proclamant une cause unique, il admet quelque chose que cette cause n'a point produit : la matière; et pour lui, la matière ce n'est pas le corps, c'est ce quelque chose qui ne peut être nommé, qui n'a point de forme, mais qui est susceptible d'en recevoir; c'est le sujet d'inhérence auquel appartiennent les essences et les qualités. Il faut au sculpteur un modèle et un bloc de marbre;

il faut au Dieu de Platon outre les idées, qui sont le modèle du monde, la matière qu'il façonne à l'image des idées. Il est l'artisan et l'ouvrier du monde; il en est le roi, le père et la providence ; il n'en est pas le créateur.

Dieu, les idées, la matière, c'est de là que le monde doit sortir. L'ouvrier, l'œil fixé sur son modèle, façonne la substance et produit le monde sensible, à l'image de ce monde idéal qu'il contemple au dedans de lui. Le monde est un, puisqu'il n'y a qu'un modèle et qu'un ouvrier; de tous les êtres qui ont pris naissance, il est le meilleur, puisqu'il est le produit de l'ouvrier le plus parfait, et la copie du modèle le plus beau. Si la perfection absolue réside dans l'unité absolue, la beauté du monde qui, par sa nature, est multiple et divers, consiste à participer autant que possible à l'unité : c'est ainsi que tout est produit suivant des lois constantes; non-seulement tous les genres se rapportent à une idée, mais les idées entre elles sont analogues, sinon semblables; il y a harmonie entre les individus dans un genre, entre les genres dans le monde; Dieu est un et simple, et son action est une, et conforme aux lois de la proportion et de l'harmonie. Le monde des idées et le monde des sens, le ciel et la terre, les animaux et les plantes, l'homme qui est à lui seul un petit monde, tout est soumis à des lois analogues; et tous ces systèmes divers, gouvernés au dedans par des lois semblables, forment le grand système dont Dieu est le centre, et concourent ensemble à l'harmonie universelle.

Platon, l'élève de Socrate, ne pouvait oublier le principe de son maître : *Connais-toi toi-même;* et c'est en effet par une étude attentive de l'intelligence humaine qu'il arrive à distinguer, comme nous l'avons vu, la science de l'opinion et les idées, seul objet de la science, des êtres sensibles que l'expérience nous fait connaître.

Il voyait dans l'homme, comme dans le monde, comme dans l'État, un principe supérieur, l'esprit, la raison, qui rattache la nature de l'homme à celle de Dieu, et nous rend capables de connaître les idées, de comprendre le plan de l'univers, et de conformer notre conduite à cette harmonie que nous y voyons

régner. Au-dessous de l'esprit immortel, comme un intermédiaire entre l'esprit et le corps, il mettait l'âme, avec deux parties distinctes : l'une noble et généreuse, qui nous inspire le courage et nous donne la force, et que les dieux ont placée dans la poitrine, siége des passions héroïques; l'autre pleine d'affections violentes et fatales, que les dieux ont étendue entre le diaphragme et le nombril comme dans un râtelier où le corps pût trouver sa nourriture, et qu'ils y ont attachée comme une bête féroce, qu'il est pourtant nécessaire de nourrir pour que la race humaine subsiste.

Cette philosophie est toute morale, car elle fait tout dépendre de l'intelligence et de la liberté. Platon n'est pas moins grand dans la morale et dans la politique, qni ne sont que les applications et les conséquences de toute la doctrine.

Puisque l'homme est un petit monde, et qu'il trouve en lui les mêmes éléments dont le monde est formé, que peut-il faire, sinon d'établir en lui les mêmes lois qui gouvernent le reste du monde, et de se conformer en cela à la volonté de Dieu? Appliquer sa pensée à la contemplation des idées, aspirer à Dieu qui est la perfection même, l'aimer, c'est-à-dire aimer le bien, dompter les passions, faire taire les sens, n'est-ce pas là la règle du philosophe? L'État, car pour les anciens et surtout pour Platon, l'homme est avant tout citoyen, l'État, formé des mêmes éléments, est soumis aux mêmes lois. La doctrine de Platon ne tend pas à isoler, mais à réunir; c'est l'humanité, c'est la cité qui l'occupe: l'homme n'est rien. Il faut que l'État soit un. Mais là où se rencontre le multiple, l'unité n'est pas le produit de l'égalité radicale et absolue; elle résulte de l'unité de la volonté, et a pour condition un pouvoir souverain qui s'exerce au nom de la justice, et n'a d'autre règle que le droit. Ici, comme partout, le meilleur doit gouverner; la république de Platon est une aristocratie; non pas l'aristocratie de naissance ou de fortune, mais cette noble et philosophique aristocratie, l'application la plus rigoureuse du principe de l'égalité, l'aristocratie de l'intelligence et de la vertu.

Personne n'ignore que, fidèle à sa méthode, Platon avait tracé

le tableau de deux républiques, l'une purement idéale, dans laquelle, à côté de ce principe libéral qui appelle les plus dignes au pouvoir, il plaçait deux institutions qui anéantissent la liberté puisqu'elles en détruisent l'usage : la communauté des biens et la communauté des femmes; l'autre dans laquelle la liberté reparaissait avec la famille et la propriété. Dans cette cité plus conforme au réel, plus rapprochée de la nature humaine, le pouvoir était électif, et le droit accordé à chaque citoyen de participer aux élections assurait la liberté politique; mais sous prétexte de donner une garantie aux principes conservateurs, le cens entrait pour quelque chose dans la constitution. Platon, du reste, avait créé un devoir plutôt qu'un droit, et le peuple restait maître de ressaisir la majorité, en exerçant le droit, facultatif pour lui, obligatoire pour les riches, de voter dans les élections. Ainsi, le peuple gouvernait, quand il était assez éclairé pour le désirer et le vouloir. L'amélioration de l'État obtenue par l'éducation plutôt que par des lois pénales, les lois imposées au peuple au nom de la justice et de la raison, et précédées de l'exposé des motifs; l'élection des juges, le jury, les trois degrés de juridiction; le grand principe que la peine a pour origine la justice et non la vengeance, et que son but, outre l'exemple, est l'amélioration du coupable; tous les citoyens libres égaux devant la loi, et la position plus élevée du coupable, position qui aggrave son crime, considérée seulement pour aggraver aussi la peine; dans l'ordre politique, un premier essai de pondération et d'équilibre entre les trois éléments de la cité, et le bien de l'État cherché dans le jeu régulier des différents pouvoirs, et non, comme dans le *Traité de la république*, dans une unité contraire à la nature et à la raison; ce sont là des points qui appellent sur la politique de Platon une attention sérieuse, et qui prouvent qu'en politique comme en métaphysique il a été un penseur profond; et qu'enfin, la doctrine de Platon, dont toutes les parties s'enchaînent, et qui ne fait qu'un seul tout, n'est pas, comme on l'a dit, une magnifique hypothèse, mais une philosophie pleine de raison et de sagesse, qui contient des erreurs sans doute, mais renferme encore plus de vérités, et qui, loin de se perdre dans l'idéal, a partout ses racines dans la nature humaine.

Platon eut pour successeurs Speusippe d'Athènes[1], son neveu, mort en 339, Xénocrate de Chalcédoine[2], mort 314 ans avant J.-C., et ensuite, successivement, Polémon[3], Cratès[4], et Crantor[5]. Nous retrouverons plus tard la nouvelle académie, qui transforma la doctrine de Platon en une sorte de probabilisme.

3. *Aristote*[6].

On oppose ordinairement l'un à l'autre Platon et Aristote, comme ayant été dans le développement général de l'école socratique, l'un le chef de l'idéalisme, et l'autre le chef de la philosophie expérimentale. Cette opinion n'est pas absolument fausse, mais il faut se garder de l'exagérer. Si l'on venait à penser que Platon n'a tenu aucun compte des données expérimentales, ou qu'Aristote

1. Voy. un mémoire de M. Ravaisson sur Speusippe, 1838.
2. Xénocrate se rapprocha des doctrines pythagoriciennes.
3. Polémon d'Athènes fl. en 314.
4. Cratès d'Athènes, vers 313.
5. Crantor de Soli, ami et disciple de Xénocrate et de Polémon.
6. Aristote naquit à Stagyre, 384 ans av. J.-C. Il était fils de Nicomaque, médecin et ami d'Amyntas, roi de Macédoine. Il se rendit en 368 auprès de Platon, et suivit ses leçons pendant vingt ans. Il devint en 343 le précepteur d'Alexandre, qui dans la suite favorisa son zèle pour les sciences en lui donnant des collections d'objets d'histoire naturelle et des sommes d'argent pour acheter des livres. Il fonda en 334 une école qui, du lieu où il l'établit, fut appelée le *Lycée* ou l'école péripatéticienne. Obligé de quitter Athènes comme suspect d'athéisme, il se retira à Chalcis en Eubée, où il mourut en 322, probablement après avoir pris du poison. — On sait ce que signifiait ordinairement dans l'antiquité l'accusation d'athéisme : athée, c'est-à-dire ennemi des dieux de l'État. Voyez *la Liberté de conscience*, par Jules Simon, 1re leçon.

La première édition des œuvres d'Aristote est celle des Aldes, 5 vol. in-fol., Venise, 1495-1498. La meilleure est celle de l'Académie de Berlin, 1831-1837, 4 vol. in-4, deux de texte et deux de commentaires, publiée par M. Bekker et Brandis. Bessarion a publié une traduction complète des œuvres d'Aristote en latin, Venise, 1487. La *Métaphysique* a été traduite en français par MM. Pierron et Zévort, Paris, 1840, 2 vol. in-8. M. B. Saint-Hilaire a traduit la *Politique*, la *Logique*, la *Physique*, la *Météorologie;* M. Thurot, la *Morale*. La *Rhétorique* et la *Poétique* ont été plusieurs fois traduites en français.

On peut consulter, sur la doctrine d'Aristote, M. Ravaisson, *De la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837, 1 vol. in-8. M. Vacherot; *Théorie des premiers principes suivant Aristote*, Paris, 1836; M. Jacques, *Aristote considéré comme historien de la philosophie*, Paris, 1837; M. Jules Simon, *Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote*, Paris, 1840; M. Waddington, *De la psychologie d'Aristote*.

n'a rien vu au delà des sens, on ne comprendrait rien ni à l'un ni à l'autre. C'est au contraire la gloire de ces deux grands hommes, et un des traits caractéristiques de leur génie, de n'avoir négligé aucun des éléments constitutifs de la nature humaine, et d'avoir tenu compte, avec plus ou moins de rigueur il est vrai, suivant leurs prédilections et leurs tendances particulières, de toutes les conditions du problème philosophique.

Ce qui a fait naître de bonne heure un préjugé qui n'est point encore détruit, c'est la longue et ardente polémique dirigée par Aristote contre la doctrine de son maître. Aristote a consacré de très-nombreux passages de ses écrits à combattre la théorie des idées ; la théorie des idées est dans Platon la forme même du rationalisme ; il n'en a pas fallu davantage pour transformer Aristote en adversaire de la raison. Non-seulement il a été représenté sous ce point de vue dans l'histoire ; mais son école elle-même a pris le change ; et de même que les disciples de Platon, exagérant son principe, ont tourné rapidement à l'idéalisme, ceux d'Aristote ont cru suivre fidèlement la doctrine du maître en rapportant tout à la sensation.

Il y a dans toute cette querelle des péripatéticiens contre les platoniciens un double malentendu. Aristote s'est trompé sur le véritable sens du système de Platon, et les successeurs d'Aristote se sont trompés sur le but et la portée de sa polémique.

Platon appelle les idées des universaux, et prétend que nous arrivons à les discerner et à les connaître au moyen de la généralisation. Mais les universaux, directement conçus par la raison, n'en restent pas moins très-profondément distincts de ces autres universaux, produits par la généralisation, qui ne peuvent être que des termes abstraits, et dont tout le rôle consiste à rendre plus facile et plus distincte la perception des idées dont ils sont l'imparfaite image. Aristote, qui n'admet d'autres universaux que ces termes abstraits, argumente toujours dans l'hypothèse que Platon soutient, de ces termes abstraits, ce qu'en réalité il ne soutient que des idées, qui en sont fort différentes. Il en résulte que, prêtant à Platon une opinion que Platon n'a point, il a raison

contre cette opinion évidemment fausse, et n'a point raison contre Platon, dont il ne discute pas la véritable doctrine. Voilà l'erreur d'Aristote.

D'un autre côté, comme il y a deux parts dans la théorie des idées de Platon, l'une profondément vraie, qui est restée dans toutes les écoles rationalistes, l'autre arbitraire et chimérique, d'où sont sorties les exagérations du réalisme, Aristote, qui ne voulait combattre ni l'existence de la raison, ni la réalité et la nécessité de ses lois, et qui, s'il l'avait tenté, aurait échoué dans cette tentative impossible, s'en prend seulement à l'hypothèse d'une vie antérieure, à la réminiscence, à l'existence individuelle, substantielle des idées générales, à leurs rapports avec la matière et le monde sensible par voie de participation ; et sur tous ces points, il a la vérité pour lui, et triomphe sans peine de la doctrine de son maître. Mais, ceux qui sont venus après lui avec des vues moins élevées, l'esprit troublé, d'ailleurs, par des préjugés de parti, et trompés par Aristote lui-même, qui songe bien plus à triompher de son adversaire qu'à faire équitablement la part du bien et du mal, ont cru que tout périssait avec ce qui était en effet détruit, et qu'Aristote, en attaquant la forme de la théorie des idées, avait voulu attaquer aussi la raison qui en est le fondement. Voilà l'erreur des disciples d'Aristote et des historiens.

Aristote admettait l'existence de la raison et de ses lois[1]; seulement, pour être juste, il faut convenir qu'il se préoccupait surtout des données expérimentales ; qu'à l'exception d'un petit nombre de principes premiers, il regardait les lois qui gouvernent le monde comme le résultat direct de l'observation ; et que s'il n'est pas, tant s'en faut, un philosophe sensualiste, les tendances de son esprit, et le désir de réagir fortement contre l'influence de Platon, l'ont conduit à faire une place, peut-être exagérée, aux données expérimentales.

1. « L'expérience sensible donne ce qui est ici, là, maintenant, de telle ou de telle manière, mais il est impossible qu'elle donne ce qui est partout et toujours. » Arist., *Anal. post.*, I, 31. — « Les vérités rationnelles, bases du raisonnement, les vérités premières, les principes ne se prouvent pas ; ils entraînent immédiatement notre assentiment, notre foi. Il ne faut pas chercher leurs fondements, ils reposent sur eux-mêmes. » *Topiq.*, I, 1.

Une erreur analogue, également accréditée, montre Aristote comme ayant presque exclusivement employé la méthode déductive. Une seule chose est vraie: c'est qu'il a fait de cette méthode une analyse si parfaite, que cette branche des connaissances humaines n'a pas pu, depuis lui, recevoir d'accroissement. Mais, dans les livres mêmes où il expose la nature et les règles du raisonnement déductif, il donne une théorie de l'induction, et, par une analyse ferme, précise des éléments de la pensée et des espèces fondamentales de l'être, il montre que l'observation psychologique lui est familière, et que, loin de rejeter les données de la raison, il en a approfondi tous les caractères[1].

Aristote, génie systématique, après avoir réduit et classé toutes les conceptions possibles de la raison humaine, énumère tous les caractères possibles des principes des choses. C'est encore sur l'analyse de la raison qu'il fonde cette énumération, et il y joint les données de l'expérience sensible et celles de l'histoire. La marche de sa philosophie se trouve ainsi fixée d'avance ; et par cette analyse, qui embrasse tous les possibles, il est sûr de ne rien omettre quand il en vient à observer et à expliquer le réel.

Les quatre principes des choses, suivant Aristote, sont la matière, la forme, la cause du mouvement, et la cause finale.

La matière est, pour Aristote, le fond même de l'être, indépendant de toute modification. Les modifications se produisent et se succèdent dans la matière, se chassant en quelque sorte l'une l'autre, sans que l'invidualité périsse, parce que l'individualité réside précisément dans cette matière, capable des éléments divers qu'elle reçoit. Elle est donc la totalité des possibles, si on la prend en général, c'est-à-dire comme simple conception abstraite de l'esprit; et elle est la totalité des transformations possibles d'un même être, si on la prend individuellement, comme substance concrète et individuelle. Ainsi, elle rend doublement raison des phénomènes qui se développent dans son sein , d'abord, parce qu'elle est la substance des phénomènes actuels, ensuite, parce qu'elle renferme virtuellement les phéno-

1. Arist., *Catég.*, chap. II.

mènes futurs. Ainsi, tout phénomène qui se produit n'est que l'actualisation d'une force; la génération même et la destruction ne sont que des mouvements, et chaque être contient en soi, à chaque moment de sa durée, le germe de ses transformations à venir.

Le principe de la forme est l'ensemble des déterminations actuelles de la matière individuelle, qui la rendent susceptible de définition. La forme sans la matière serait la réalisation de ce qui antérieurement n'était pas possible; la matière sans la forme n'est qu'une possibilité non réalisée, et, par conséquent, une abstraction, c'est-à-dire dans l'ordre métaphysique, ou comme nous dirions aujourd'hui objectif, un non-être.

La matière et la forme sont principes des choses, parce qu'elles en sont les éléments; les deux autres principes existent en dehors de l'être dont ils sont causes : l'un, la cause du mouvement, est ce qui détermine le passage de l'existence à l'acte, en communiquant à la matière l'impulsion nécessaire pour opérer ce changement; l'autre est la raison de la détermination même de la cause motrice; c'est la cause finale ou le but.

Telle étant la nature et le nombre des principes dont la science des causes doit rendre compte, voici comment Aristote construit sa théodicée et sa cosmogonie :

Le temps est éternel, car il n'est pas en notre pouvoir de comprendre un instant qui n'ait pas été précédé d'un autre; le mouvement est éternel aussi si le temps est éternel; car, qu'est-ce que le temps sans mouvement? une pure conception de l'esprit, un être abstrait qui n'a pas de réalité[1]. Pour Aristote, l'espace n'existe pas sans le corps, ni le temps sans le mouvement. Le temps est une durée successive, et c'est le mouvement qui, en le mesurant, le constitue. Qu'est-ce qu'un premier mouvement, si un premier mouvement pouvait se concevoir? c'est le passage du non-être à l'être; rien, qui devient quelque chose. Il n'y a donc pas de premier mouvement; le mouvement n'est que la substitution d'une qualité à une autre dans un même être[2]. Il ne peut ni

1. Arist., *Mét.*, XII, chap. VI; *Phys.*, VIII, chap. I.
2. *Mét.*, XII, chap. II; *Phys.*, VIII, chap. I.

commencer ni finir, et forme une série non interrompue[1]. Qu'il s'arrête une fois, le temps s'arrête avec lui, et s'il recommence, il y a deux séries, dont l'une au moins commence par un premier instant et un premier mouvement, et qui d'ailleurs ne peuvent se discerner l'un de l'autre[2]. Or, si le mouvement est éternel, non en puissance, mais en acte, non comme possible, mais comme fait, il existe un moteur éternel éternellement en acte, et comme être et comme moteur[3]. C'est le premier ciel; le monde qu'il enserre se meut au dedans de lui du mouvement qu'il lui transmet[4]; mais le premier ciel lui-même est mû, et ce mouvement, comme celui du monde, doit avoir une cause[5]. Cette cause est-elle mobile, et ne fait-elle que transmettre un mouvement qu'elle a reçu? Alors, il faudra remonter encore, et l'on tombe dans la série infinie des causes, c'est-à-dire dans l'absurde. De même qu'il n'y a pas de démonstration sans premier principe, il n'y a pas de cause sans cause première, et la cause première du mouvement est de toute nécessité un moteur immobile[6]. S'il était mû, qui le ferait mouvoir? Ce n'est pas une cause étrangère, puisqu'il est le premier moteur; c'est donc qu'il se meut lui-même. Ainsi, le même être produit une action et la reçoit; il est actif et passif dans un même instant, et l'on peut porter sur lui, avec une égale vérité, deux jugements contradictoires? A moins que ce ne soit une partie du moteur qui donne le mouvement à l'autre partie, et qu'il y ait ainsi deux êtres dans un seul, ou encore un Dieu qui n'est pas partout le même, et n'agit pas toujours de la même façon[7]? Le premier moteur est donc immobile, et il meut comme un moteur immobile peut mouvoir, comme meuvent les objets du désir et de la pensée. Il est cause finale du mouvement, il n'est pas force motrice[8].

1. *Phys.*, VIII, chap. I; VI, chap. V; VIII, chap. I.
2. *Ib.*, VIII, chap. I; VIII, chap. VI.
3. *Mét.*, XII, chap. VI. Cf. *Phys.*, VIII, chap. V et VI.
4. *Ib.*, XII, chap. VII.
5. *Ib.*, XII, chap. VII; *Phys.* VIII, chap. V; cf. III, chap. X.
6. *Ib.*, II, chap. II, et cf. *Phys.*, VIII, chap. V.
7. *Phys.*, VIII, chap. V.
8. *Ib.*, XII, chap. VII.

De quelque façon que la cause première exerce son action sur le monde, elle est la cause nécessaire de l'ordre et de l'harmonie, la cause du bien; elle est parfaite. Quel est d'ailleurs l'objet propre de l'intelligence, sinon l'intelligible en soi? Quel est celui du désir, sinon le bien lui-même? C'est donc une conclusion nécessaire que la perfection de la cause finale soit sans bornes, et que tous les caractères de la perfection que l'esprit humain pourra concevoir lui appartiennent par essence [1].

Le moteur immuable est une substance, parce que les substances sont les premiers des êtres; et il est une substance simple, parce que la substance simple est supérieure, par nature, à celle qui est composée [2]. Cause nécessaire du mouvement éternel, il n'a point commencé et ne doit jamais finir. Son action n'a de bornes ni dans le temps ni dans l'espace. Le temps et l'espace, le mouvement et l'être sont des notions analogues; l'être est partout, le mouvement est toujours; rien ne se perd dans la nature des choses, ni espace ni mouvement; ce mouvement éternel et continu dans un monde sans limite, et d'où le vide est banni, c'est l'infini du temps et de l'espace, l'infini négatif qui résulte de l'absence d'une limite, et que peuvent posséder le corps étendu et la durée excessive; mais à Dieu, auquel aspire sans cesse tout être et tout mouvement, à ce centre immuable où tout vient aboutir, appartient l'infinité absolue, par la plénitude de l'être; et comme le corps est terminé par des lignes, et compris entre des surfaces, et que le plein, qui n'a pas de limites, n'est qu'un composé d'étendues finies, fini lui-même dans son essence, et infini seulement par le nombre des parties qu'il contient, comment la nature du corps, qui implique une limite, serait-elle en Dieu, qui est infini par son esssence? Dieu est donc une substance éternelle, éternellement en acte, simple, infinie, incorporelle, qui exclut à jamais tout changement, et ne contient en soi aucun possible [3].

Le premier intelligible, qui est Dieu, est-il en même temps une

1. *Phys.*, XII, chap. VI et VII.
2. *Ib.*, XII, chap. VI et VII.
3. *Mét.*, XII, chap. II et VII.

intelligence? Il faut bien qu'il le soit, et même l'intelligence la plus parfaite, car il vaut mieux connaître que de ne pas connaître, et par conséquent Dieu connaît. Un être n'est véritablement grand qu'à condition de le savoir. Si Dieu était cet être éternel et infini que découvre notre pensée, et qu'il le fût sans le savoir, notre intelligence serait supérieure à lui. Où est la majesté de ce qui s'ignore? Si Dieu ne pense pas, où s'adressent nos respects[1]? L'intelligence en soi et l'intelligible appartiennent à la même catégorie, à la catégorie de la perfection[2]. L'être parfait a la plénitude de l'intelligence, car c'est une condition de la perfection; il est l'objet propre de la pensée, car c'est la conséquence de la perfection. Le suprême intelligible, la suprême intelligence, voilà ce que Dieu est éternellement dans son unité parfaite. Si l'acte est supérieur à la puissance, et la pensée en acte à la pensée en puissance, la pensée la plus parfaite est celle qui comprend le plus parfaitement l'objet le plus parfait de la pensée. C'est la pensée de Dieu appliquée à Dieu lui-même[3]. Dans cet acte éternel où c'est Dieu qui pense, et Dieu qui est pensé, l'unité divine demeure; car la plénitude de la possession constitue l'identité parfaite du sujet et de l'objet; tout est complet, tout est analogue, tout est et demeure un et simple.

Nous sommes aussi, nous faibles hommes, une intelligence; l'objet propre de notre pensée, c'est l'être; mais parce que notre force n'est rien, et que notre pensée est pleine d'imperfection et de faiblesse, notre intelligence, même éclairée par la philosophie, s'use souvent sans arriver à la vérité. Tantôt elle s'arrête à de vaines apparences, tantôt elle s'égare sur des objets indignes d'elle. Si quelquefois, l'effort étant tout ce qu'il peut être, la pensée humaine se développe sans restriction, suivant toute sa portée, la connaissance qui en résulte est comme un rayon qui illumine l'âme entière et nous fait tressaillir de bonheur. Veiller, sentir, penser, ce n'est qu'un éclair : le bonheur est là. L'espé-

1. *Mét.*, XII, chap. IX.
2. *Ib.*, *l. l.*
3. *Ib.*, et cf. chap. VII.

rance et le souvenir n'en sont que des reflets. Mais il n'y a pas pour Dieu d'espérance et de souvenir; l'éternité est toujours présente; il possède éternellement et continûment le bonheur parfait dans la contemplation de lui-même[1]. Simple dans sa substance, éternel dans sa durée, complet dans son intelligence, heureux par sa nature même, tels sont les attributs du moteur immuable ; et c'est là Dieu[2].

Voilà sa nature; quelle est son action sur le monde? Il n'agit pas comme force motrice, puisqu'il n'y a en lui aucune puissance de créer ou de mouvoir à titre de force. Dans le sens ordinaire du mot cause, on peut dire qu'il n'est pas cause; il est l'être absolu, et n'est que cela; son action commence et finit en lui; il se suffit à lui-même, et n'a besoin de rien, ni pour être, ni pour se développer; car son unité est si entière, qu'il n'y a pas en lui de développement : ce n'est pas là le Dieu-Cause à qui l'effet est nécessaire, comme il est lui-même nécessaire à l'effet; c'est le Dieu de Parménide : s'il n'est pas seul, comme le Dieu de Parménide, il est comme lui solitaire. Pour Parménide, il n'y a que Dieu; pour Aristote, il y a Dieu et le monde; mais le monde ne fût-il point, son Dieu serait encore ce qu'il est, tel qu'il est. Le seul lien qui unisse le monde à Dieu, c'est la beauté de Dieu et l'amour du monde.

Il n'y a qu'un Dieu, puisqu'un Dieu suffit pour expliquer le monde; et comment y en aurait-il plusieurs, si la nature divine est un acte sans matière? Dieu est à la fois simple et unique[3]. L'unité et l'harmonie du monde résultent de l'unité de la cause finale. Il ne se perd pas de mouvement dans la nature des choses : c'est dire que l'inutile en est banni comme le vide[4]. Tout se tient, tout s'enchaîne, parce que tout conspire à un but, et au même but. La différence est nécessaire à l'ordre même, et tous les êtres n'importent pas également à l'harmonie de l'ensemble. Il faut, dans une famille, des hommes libres et des esclaves; mais un

1. *Mét.* XII, c. VII.
2. *Ib.* XII, c. VII.
3. *Ib.* XII, c. VIII.
4. *De cœlo*, lib. IV.

esclave peut se remplacer; qu'est-ce qu'une famille privée de son chef? Le général n'est-il pas plus brave et plus expérimenté que le soldat? et pourtant, on ne peut concevoir une armée de généraux. C'est l'image du monde; la dignité d'un être augmente avec ses devoirs, et c'est la plus grande marque d'infériorité que de n'avoir ni règle ni obligation à laquelle on soit soumis. Les forces reçoivent des applications diverses, pour que la résultante soit une [1]. Tout pour une fin; toutes les fins particulières pour une fin suprême : il n'y a pas d'épisode; le monde est un, et Dieu est le bien du monde. Le principe de la simplicité et de l'uniformité des lois de la nature se retrouve dans Aristote comme dans Platon, et l'unité de la cause finale a les mêmes effets que l'unité de la force motrice.

Le successeur immédiat d'Aristote fut Théophraste, l'auteur des *Caractères*. On compte parmi les péripatéticiens, Dicéarque, Aristoxène le musicien, tous deux matérialistes; Héraclide de Pont, Straton de Lampsaque, Démétrius, de Phalère, qui se distingua comme homme d'État et comme orateur.

4. *Épicuréisme. — Stoïcisme.*

Trois siècles avant l'ère chrétienne, les deux écoles péripatéticienne et platonicienne, abaissées et dégradées, sont remplacées, sans toutefois disparaître entièrement, par deux autres écoles qui héritent de leur importance, et continuent leurs débats en les transportant, des hautes régions de la métaphysique, aux recherches intéressantes mais bornées de la philosophie morale. Ces deux écoles nouvelles sont le stoïcisme et l'épicuréisme. Divisées sous tout autre point de vue, elles ont ce commun caractère de rendre la philosophie essentiellement pratique. Négliger ainsi la spéculation pour la pratique, c'est dégrader la philosophie, et lui ôter toute sa force; les principes contiennent les applications, mais les applications n'ont de valeur et d'autorité scientifique qu'à condition de reposer sur des principes solidement établis.

1. *Mét.*, XI, c. II; XII, c. X; et cf. *Phys.*, VIII, c. I.

1. Quoique Épicure tende à la morale, il est bien obligé de poser quelques prolégomènes sur la nature de l'esprit humain et sur la métaphysique. C'est ce que, dans l'école épicurienne, on appelle la *canonique* et la *physique*.

Les corps sont composés d'atomes, et sont en perpétuelle émission de quelques-unes de leurs parties. Ces atomes, émanés des corps, entrent en contact avec nos organes, et produisent la sensation. La sensation est agréable ou désagréable ; elle est suivie ou accompagnée de la perception sensible, et de ces perceptions nous tirons toutes nos idées générales. Il n'y a pas d'idées nécessaires et absolues, il n'y a que des idées contingentes et relatives. Telle est la canonique d'Épicure.

Sa physique est la physique atomistique. Il n'admet par conséquent ni Dieu, ni Providence. S'il prononce le nom des dieux, il semble que ce soit pour obéir au sentiment public, pour ne pas rendre sa doctrine odieuse. L'âme à ses yeux n'est qu'un corps composé des atomes les plus fins, les plus déliés, d'atomes ronds, de feu, d'air, de lumière ; et il y ajoute, pour expliquer la sensation, quelques corps d'une nature particulière, qu'il est impossible de comprendre et de définir. L'âme étant matérielle, elle est mortelle ; la conséquence est forcée. Telle est la physique d'Épicure.

Sa morale, avec de telles prémisses, ne peut être fondée ni sur une règle absolue, ni sur une espérance à venir. Repousser la peine, chercher le plaisir, voilà tout ce qui reste. Seulement, comme il y a les plaisirs du corps et ceux de l'esprit ; le plaisir très-vif, mais très-mêlé de chagrins et d'anxiété, du mouvement et de l'activité, et le plaisir plus calme, plus inaltérable du repos, Épicure, sans établir une hiérarchie entre les plaisirs (au nom de quel principe l'établirait-il ?), et les classant seulement par leur intensité et par la sécurité qu'ils nous donnent, recommande le plaisir du repos, qui consiste à dompter les passions, à être vertueux, c'est-à-dire à être prudent et habile ; car la vertu, quand on ne la pratique pas pour elle-même, mais pour le bonheur qu'elle nous donne, mérite de perdre son nom, et n'est plus qu'un calcul égoïste.

Pour étayer ce système honteux et dégradant, les épicuriens déployèrent une grande habileté. Leur doctrine est parfaitement conséquente. Cette morale est bien celle que comportaient leurs prémisses; et l'on ne peut, après cet exemple, se tromper aux conséquences pratiques que le sensualisme entraîne après soi. Les stoïciens furent moins habiles, moins conséquents. Leur doctrine n'est guère qu'un tissu de contradictions et d'erreurs; ils ont régné cependant, plus longtemps peut-être qu'aucune autre école; ils ont laissé après eux, avec de nobles maximes et de grands exemples, une mémoire vénérée. Telle est l'influence d'une morale pure. Le principe du devoir, sur lequel roule leur morale, a suffi pour faire oublier leurs erreurs.

Les stoïciens comme les épicuriens mettent en avant des prolégomènes, qu'ils appellent la *physiologie* et la *logique*. Leur logique ne diffère pas aussi essentiellement qu'on l'a cru de la canonique des épicuriens. Comme eux ils tirent tout de la sensation. La fameuse allégorie de la *Table rase* est propre aux stoïciens. L'esprit pour eux est d'abord une table rase, sur laquelle les sens viennent tracer des caractères. Il est vrai qu'ils prononcent le nom de raison, qu'ils sacrifient tout à la raison; mais la raison, pour eux, n'est que l'habitude régulière de notre développement intellectuel. Ce n'est pas une faculté supérieure à la sensation et distincte de notre activité; dans son fond, c'est notre activité elle-même lorsqu'elle n'est pas égarée; dans son objet, ce sont les idées sensibles, isolées ou généralisées.

La physiologie des stoïciens n'a pas plus de valeur que leur logique. Il y a deux éléments dans le monde : l'élément passif ou mauvais, c'est la matière; l'élément actif et raisonnable, c'est Dieu. Un Dieu immatériel, existant hors du monde, les stoïciens ne savent ce que c'est. Suivant eux, ce qui n'est pas corporel n'est rien. Notre âme est un corps pensant. Elle se dissout comme les autres corps, après avoir peut-être subsisté plus longtemps. On trouve, dans les doctrines des stoïciens, Dieu, la raison, l'âme humaine; mais ce Dieu est la sève vitale, répandue par tout le monde; la raison n'est que l'activité libre de l'homme, appliquée à la sensation, et notre âme n'est qu'un corps plus parfait.

Cependant, en morale, les stoïciens sacrifient tout au devoir. La raison, soit qu'ils la considèrent en elle-même dans la totalité du monde, où elle s'appelle Dieu, ou qu'ils la prennent dans cette partie d'elle-même qui se communique à chacun de nous, est à leurs yeux tout ce qu'il y a de réel. Ce qui s'en écarte n'est rien. Le dérèglement en tout, le hasard, est pour eux le mal, le néant. Ils veulent donc que l'homme soit un par la pleine possession de sa liberté, et qu'il concoure aussi à l'unité rationnelle du monde, en domptant les penchants qui le portent vers son intérêt d'individu, et en s'efforçant de ne suivre que l'ordre même, l'ordre unique, les fins générales. C'est ce qu'ils appellent vivre conformément à la nature ; car la nature, pour eux, c'est la raison, c'est-à-dire le principe universel; le reste est un néant. Le plaisir et la douleur ne sont que des illusions. Ils ne cherchent ni à les utiliser, ni à les gouverner, ni même à les étouffer ; ils les nient.

Il est facile de montrer toute la faiblesse de cette doctrine. Je ne parle ni de leur physiologie ni de leur logique, qui ne soutiennent pas l'examen. Mais cette morale, que nous veut-elle? Voilà une règle austère : Sacrifie tout au devoir. Au nom de qui cette règle nous est-elle imposée? Au nom de Dieu? Le dieu des stoïciens a beau s'appeler la raison; ce dieu corporel, ce dieu inséparable du monde, usurpe le nom de Dieu, et ne dit rien à ma conscience. A défaut de Dieu, est-ce la raison qui commande? Le devoir est-il impératif par sa propre force? Mais je cherche la raison, et je ne trouve que la table rase! Passons cependant ; on exprime ainsi le principe du devoir : « il faut vivre conformément à la nature. » Maxime incomplète, inintelligible, qui semble me donner une règle, et qui, en réalité, m'abandonne au hasard de l'expérience. Où est-elle la nature, où est la raison, si c'est le nom que vous lui donnez? Qui m'apprendra dans la vie du monde ce qui est conforme à la nature, ce qui ne l'est point? Si je porte en moi un juge intérieur, la raison, avec ses vérités innées, je puis m'aider ensuite du spectacle de la nature, parce que la voix secrète m'apprend à discerner le bien du mal ; mais que me dira la nature, si je n'ai qu'elle, ou la raison, si

au lieu de dompter l'expérience, elle en résulte? Enfin, cette morale fût-elle sanctionnée et légitime, fût-elle intelligible dans son précepte, est impossible dans la pratique et fausse dans ses prescriptions : impossible dans la pratique, parce que je ne puis parvenir à étouffer mes passions, les bonnes et les mauvaises ; on a beau me crier qu'elles n'exitent pas : ce sont propos de sophistes, contre lesquels ma conscience réclame ; fausse dans ses prescriptions, car il ne s'agit pas de changer la nature humaine, de la mutiler, mais de régler et de discipliner tous nos penchants.

La doctrine stoïcienne est donc une doctrine pleine de faiblesse, sans autre valeur que celle que lui communique ce saint nom de devoir, qui est à lui seul une religion dans le cœur de l'homme. Les stoïciens ont pris à Platon le principe du devoir. Ils l'ont défiguré, mais ils l'ont maintenu avec énergie. C'est par là qu'ils ont vécu[1].

5. *Nouvelle académie. Scepticisme.*

Tandis que les épicuriens et les stoïciens, désertant la véritable philosophie, avaient résolûment transformé une science éminemment spéculative en une doctrine de morale pratique, l'école platonicienne s'était laissé envahir par une sorte d'indifférence sur les problèmes métaphysiques, qui ne provenait pas, comme chez les stoïciens ou les épicuriens, de mépris pour les questions, mais de défiance pour les méthodes. Le caractère dogmatique de la philosophie de Platon s'était effacé peu à peu, et l'on s'était attaché de préférence à cette partie de sa doctrine où, recon-

1. Le fondateur de l'épicuréisme est Épicure, né 337 ans av. J.-C. Ses disciples n'ont rien fait d'important. Le poëme *De la Nature*, de Lucrèce, est une exposition, en vers magnifiques, du triste système d'Épicure.

Le fondateur du stoïcisme est Zénon, 340 ans av. J.-C. Après lui vient Cléanthe, dont l'hymne nous a été conservé ; puis Chrysippe.

Le stoïcisme passe à Rome en se transformant. Les idées sur Dieu se modifient ; la Providence apparaît, la négation du plaisir et de la douleur est moins obstinée, la morale s'adoucit. Sans admettre l'immortalité de l'âme, les stoïciens romains conviennent qu'elle survit au corps. On compte parmi les stoïciens de cette époque Sénèque, Épictète, Arrien, Marc-Aurèle.

naissant lui-même que la démonstration est impossible, il se borne à chercher la vraisemblance, et semble plutôt proposer des doutes, et exprimer des espérances que construire un système. Lorsqu'il fallut défendre l'académie contre les rudes attaques des stoïciens, la nécessité de discuter au lieu de dogmatiser ne fit qu'accroître la tendance qui existait déjà à considérer la philosophie bien moins comme un corps de doctrine que comme un exercice de l'esprit, propre à aiguiser les facultés, quelles que fussent d'ailleurs les solutions. Sous cette influence, l'école de Platon se modifia profondément, et devint la nouvelle académie. Arcésilas[1], alors à la tête de l'école, ne se borna pas à réfuter les stoïciens, il fut amené à contester en général l'existence d'un critérium de la vérité, et par conséquent, sans être précisément, et surtout sans vouloir être un sceptique, il mit l'école sur la voie du scepticisme. Carnéade, après lui, s'avança encore plus loin[2]. A la suite d'une polémique très-subtile et très-vigoureuse contre Chrysippe, il en vint à nier la possibilité de prouver la réalité objective de la connaissance, et réduisit tout à des vraisemblances. La nouvelle académie ne fut plus dès lors qu'une école probabiliste. La morale seule fut sauvée, ou du moins on mit le devoir sous la sauvegarde d'un certain esprit de prudence et de convenance, et l'on en fit, à défaut des nobles principes de Platon, une sorte de sagesse vulgaire, que des esprits cultivés et honnêtes, comme l'étaient les platoniciens, ne pouvaient songer à abandonner. Ce n'était là toutefois qu'une situation équivoque qui pesa sur les successeurs de Carnéade, Philon de Larisse et Antiochus[3]. Ils essayèrent de se rattacher à la première académie, et d'atténuer le probabilisme de Carnéade; il en résulta une sorte de pacification des querelles

1. Arcésilas, né 318 ou 316 ans av. J.-C.
2. Carnéade, de Cyrène, né vers 215, mort en 130.
3. Philon de Larisse enseigna à Rome; il eut pour disciple Antiochus (mort 69 ans avant J.-C.), qui enseigna à Athènes, à Alexandrie et à Rome.

Cicéron se rattache à la nouvelle académie par les maîtres sous lesquels il étudia et par l'esprit général de ses écrits philosophiques. Ses divers traités, à l'exception du *De officiis*, doivent surtout leur importance aux détails historiques qu'ils contiennent sur la nouvelle académie.

philosophiques, mais nul éclat, nulle puissance. Les derniers péripatéticiens et la nouvelle académie continuèrent d'exister obscurément à côté des stoïciens et des épicuriens, qui eux-mêmes, destitués de principes solides, ne firent que languir après leurs premiers succès.

A côté du scepticisme équivoque de l'école d'Arcésilas, Ænésidème releva le pyrrhonisme, et lui donna une force et une précision qui depuis n'ont pas été dépassées[1]. Épuisant toutes les formes du scepticisme, il contestait d'abord les conditions générales de la connaissance, l'existence du vrai, le critérium; puis il renversait la théorie de la démonstration, rendant par là toute science impossible, et toute application de la pensée humaine problématique; enfin, et comme par surcroît, il accumulait contre l'idée de cause toutes les objections renouvelées depuis par Hume et la philosophie critique, et ne laissait pas même subsister la morale. Le dernier représentant de cette école sceptique fut Sextus Empiricus, qui nous a conservé un tableau fidèle de la philosophie d'Ænésidème.

6. *Néoplatoniciens et néopythagoriciens.*

Le siècle qui précède la naissance du christianisme et les deux siècles qui la suivirent furent signalés par des essais de fusion entre l'Orient et la Grèce, et par un retour aux spéculations métaphysiques et surtout aux idées religieuses. L'esprit humain, après avoir touché au scepticisme, était entraîné en sens inverse, et se sentait, en quelque sorte, avide de croire. Quelques-uns, sans pousser bien loin la spéculation, se tournèrent vers une sorte d'ascétisme moral; Apollonius de Thyane, le pythagoricien, qui pratiquait l'abstinence et croyait à la métempsycose, fut le plus illustre parmi eux; d'autres, à l'inverse de la nouvelle académie, prenant pour un dogmatisme absolu les hypothèses les plus hardies de Platon, commencèrent à soutenir l'existence d'une

1. Ænésidème, de Gnosse, en Crète, enseigna à Alexandrie, vers le commencement du 1er siècle de l'ère chrétienne.

Voy., sur Ænésidème, le mémoire de M. Émile Saisset, 1 vol. in-8, Paris, 1840.

tradition religieuse et philosophique commune à l'antiquité orientale et aux diverses écoles primitives de la Grèce, et préludèrent ainsi à l'éclectisme et au mysticisme de l'école d'Alexandrie, trop inexpérimentés cependant, et trop dépourvus de doctrines personnelles pour dominer les innombrables matériaux qu'ils accumulaient, et ressemblant plutôt à des historiens, à des érudits, qu'à des philosophes. Quelques noms illustres, avant-coureurs de l'école d'Alexandrie, marquent le premier et le second siècle. Parmi les Juifs, Philon, dont on disait : *Aut Plato philonizat, aut Philo platonizat*[1]. Parmi les Grecs, pour ne citer que les plus illustres, Plutarque[2], Numénius[3] et Apulée[4]; parmi les chrétiens, saint Clément d'Alexandrie. Toute l'école d'Alexandrie est là, par avance, avec moins de concentration et de puissance ; Philon, tout en revendiquant pour son peuple l'initiative de la civilisation et des sciences, donne à ses idées profondément orientales une fausse apparence d'hellénisme. Plutarque arrive au même résultat dans un autre but : sa partialité est pour la Grèce ; mais c'est une partialité éclairée, qui ne dédaigne pas les découvertes des barbares et qui s'attache à les élever jusqu'aux Grecs en les dépouillant de leurs formes, en les assimilant, par un éclectisme habile, aux doctrines analogues, mais moins compréhensives, de Platon et de Pythagore. Au milieu d'eux, et mieux que tous les autres, Apulée représente son époque. Il n'est pas, comme Apollonius, du nombre de ces enthousiastes qui, dans le naufrage des religions, des mœurs et de toutes les règles, vont chercher dans l'histoire une discipline austère et l'embrassent avec ferveur, pour échapper au relâchement des mœurs, à l'affaiblissement de l'autorité. Il n'a pas, comme Philon, une nation méprisée à relever et à défendre à la faveur du cosmopolitisme dont l'idée et le nom viennent de naître ; il n'est pas, comme Plu-

1. Philon d'Alexandrie, né à Alexandrie quelques années avant J.-C.
2. Plutarque, de Chéronée, né en 50, et mort vers 120 après J.-C.
3. Numénius d'Apamée en Syrie, dans le IIe siècle après J.-C.
4. Apulée, de Madaure en Numidie, florissait vers 160. On peut citer aussi, parmi les néoplatoniciens, Alcinoüs, qui a écrit un *Abrégé de la philosophie platonicienne*, et le rhéteur Maxime de Tyr, qui florissait vers 180 après J.-C.

tarque, avant tout dévoué à la Grèce. Versé dans les lettres grecques et romaines, poussé par une curiosité universelle, curiosité d'érudit, de lettré, de naturaliste, de philosophe, rompu à tous les secrets de la dialectique, à toutes les ressources du barreau, prêt à la bonne et à la mauvaise fortune, inquiet et possédé d'un malaise indéfinissable, à la fois éclairé et superstitieux, crédule et sceptique, initié à tous les sanctuaires, disciple de toutes les écoles, il n'a rien manqué à Apulée pour être un vrai grand homme, que la discipline.

Nous ne ferons que mentionner les sectes gnostiques, dont les croyances consistent dans l'alliance de la théogonie orientale avec les idées chrétiennes; et nous arrivons sur-le-champ à l'école qui donna un centre et de la force à toutes ces tendances vagues, isolées, incertaines, c'est-à-dire à l'école d'Alexandrie.

§ 3. École d'Alexandrie[1].

L'école d'Alexandrie est tout à la fois une école mystique et une école éclectique. Elle réunit ainsi les deux doctrines qui conviennent le mieux à une école destinée à clore une période importante de l'histoire; le mysticisme, parce qu'après avoir épuisé tous les systèmes, et en avoir tiré d'abord le scepticisme, l'esprit humain n'a plus d'autre ressource qu'une foi enthousiaste et des vérités intuitives; l'éclectisme, parce que ce soin scrupuleux de tout recueillir et de tout concilier est le signe tout à la fois d'une civilisation extrême et de l'absence d'originalité. L'école d'Alexandrie n'en a pas moins été une grande école, venue en son temps, digne de sa tâche immense. Au moment où la civilisation grecque va périr, elle la reproduit pour ainsi dire tout entière, et lutte contre l'esprit nouveau avec toutes les forces du passé réunies. L'éclectisme alexandrin n'aspire pas seulement à réconcilier tous les systèmes de la Grèce, et parmi eux, les deux systèmes fondamentaux de Platon et d'Aristote. C'est une alliance de l'esprit grec et de l'esprit oriental, de la philosophie et des religions. Des

1. Voy. l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. Jules Simon, 2 vol. in-8, Paris, 1844, 1845; en *l'hist. critique de l'École d'Al.*, par M. Vacherot, 3 vol. in-8, 1847.

vues élevées, une érudition universelle, des ressources infinies pour réunir et concilier les principes les plus divers, tels sont les mérites de cet éclectisme, dont le défaut capital est l'absence d'une critique sévère.

L'école d'Alexandrie, comme toute école mystique, est avant tout préoccupée de la nature de Dieu, et la manière dont elle le conçoit garde la trace de sa double méthode. Le dieu des alexandrins est en effet le dieu actif et organisateur du *Timée*, le dieu de la *métaphysique* absorbé dans la contemplation de lui-même, et cette unité absolue des éléates, que Platon voyait au bout de la dialectique, et devant laquelle il reculait. Trop éclairés pour ne pas voir toutes les conditions du problème philosophique, les alexandrins ne voulaient sacrifier ni cette vertu efficace et productrice sans laquelle Dieu n'est plus qu'une hypothèse inutile, ni cette immobilité de l'intelligence, qui place l'intelligence parfaite au-dessus de tout mouvement, ni cette distinction profonde de la perfection par essence et de tout le reste des êtres, qui plaçait la nature de Dieu dans une région presque inaccessible, au-dessus même du premier des universaux. Mais une fois cette triple forme de la divinité admise, ils se trouvaient en présence de deux difficultés insolubles. La première, c'est l'impossibilité de concevoir cette unité supérieure à l'être, et par conséquent ineffable et non existante; la seconde, c'est la contradiction qui existe entre ces déterminations diverses de la nature d'un même Dieu. En effet, quand les alexandrins admettent l'unité éléatique, ils excluent l'être de la nature divine; quand ils proclament avec Platon et Aristote que Dieu est l'intelligence première, ils font au contraire de Dieu l'être même, puisqu'il y a identité entre l'intelligence et l'être. De plus, l'immobilité de l'intelligence divine est démontrée par l'incompatibilité de la perfection et du mouvement, tandis qu'on affirme d'un autre côté que Dieu, sans cesser d'être parfait, est la cause mobile du mouvement. Pour sortir de cette difficulté, les alexandrins entreprennent de diviser la nature de Dieu, sans cependant en faire trois dieux; et prenant aux théogonies orientales leurs mystérieuses trinités, et aux pythagoriciens leurs formules numériques, ils donnent pour

cause à tout ce qui est, un Dieu unique, en trois hypostases inégales, savoir : l'unité ou l'absolu, l'intelligence ou l'être en soi, l'âme ou le moteur mobile. Mais cette trinité hypostatique n'est pas plus intelligible que la première des trois hypostases dont elle se compose. La raison humaine affirme donc nécessairement que la nature de Dieu ainsi conçue est deux fois contradictoire. Il en résulte de deux choses l'une, c'est qu'il faut renoncer à l'hypothèse même de la trinité hypostatique, ou à l'infaillibilité de la raison, et c'est ce dernier parti que prennent les alexandrins.

Ils ne disent pas, d'une façon absolue, que la raison est trompeuse ; car, s'ils le disaient, que deviendrait leur éclectisme? Ils admettent la raison, mais dans une certaine mesure, c'est-à-dire en plaçant au-dessus d'elle une faculté supérieure qui, non-seulement la dépasse, mais même la contredit. Au fond, c'est nier la raison ; et cette subordination est tout simplement impossible, car la raison est absolument vraie, ou elle est absolument fausse. Cette contradiction n'arrête pas les alexandrins ; elle ne leur vient pas même à l'esprit. Ils démontrent sans hésiter, par le moyen de la raison, l'existence d'un Dieu dont la nature contredit positivement la raison.

Quant à cette faculté supérieure à la raison, que serait-ce sinon l'extase? L'extase est donc, suivant eux, un état de l'esprit pendant lequel nous entrons en communion immédiate avec l'absolu, et le connaissons intimement sans l'intervention de la raison, et par une intuition supérieure. Cette intuition de la vérité absolue existe en effet, comme les alexandrins le prétendent ; elle n'est pas due à l'extase, car l'extase n'est pas une faculté spéciale, mais un certain état de nos facultés intellectuelles et sensibles ; elle n'est pas en contradiction avec la raison, car la raison est souveraine, et conséquemment, tout ce qui la contredit est faux de toute fausseté. Loin d'être en contradiction avec la raison, cette intuition de l'absolu est la raison elle-même, que les alexandrins ne comprennent pas quand ils l'étudient, et qu'ils trouvent ensuite sans la reconnaître. L'erreur qu'ils commettent sur la raison, lorsqu'ils la décrivent, les trompe sur la nature du

premier moteur et sur celle de l'intelligence ; et l'erreur qu'ils commettent sur la raison, lorsqu'ils la confondent avec l'extase, les trompe sur la nature de l'absolu. Cette fausse distinction de deux facultés, où en réalité il n'y en a qu'une, rend nécessaire le dogme de la trinité hypostatique, et, en même temps, le rend possible, puisque le principe de contradiction est un principe de la raison, que l'extase, faculté supérieure, peut violer impunément. Mais dès que l'on rend à la raison sa nature et son autorité, ce dogme, qui implique une contradiction dans les termes, devient impossible, et, du même coup, inutile.

Au reste, si l'extase n'a pas ce caractère que les alexandrins lui attribuent, elle est cependant un phénomène réel, qui se produit à de certains moments et dans certaines âmes, dont les causes, la nature et les effets méritent d'être étudiés, et que les alexandrins ont analysé, malgré leurs fautes, avec profondeur et subtilité. C'est encore là un des titres de cette école, et l'on ne doit pas être surpris de la voir exceller dans la description d'un phénomène psychologique. C'est le propre de toute école mystique de marquer la trace de son passage dans la psychologie. Les mystiques dédaignent la raison, comme trop subjective; mais quand ils cherchent à saisir quelque chose au delà des conceptions de la raison, c'est en eux-mêmes qu'ils voient ce qu'ils croient voir dans l'absolu. Ainsi, leur dédain pour ce qu'il y a de moins personnel dans l'homme les conduit à s'absorber, à leur insu, dans ce qu'il y a au contraire de plus individuel, c'est-à-dire dans la sensibilité.

Le caractère essentiel qu'ils attribuent à l'extase, celui qui, suivant eux, la rend supérieure à la raison, en lui ôtant le caractère de subjectivité qui fait l'infirmité de la raison humaine, c'est l'identification, dans l'extase, de la pensée et de son objet. Ainsi, quand nous percevons l'unité absolue, au moment où elle nous est dévoilée, nous ne faisons qu'un avec elle. Une des conditions de la possibilité de l'extase est donc la non-permanence des essences individuelles, puisque je puis, par l'extase, cesser d'être moi, et le redevenir. Cette théorie de la trinité hypostatique contribue aussi à leur faire considérer les différences qui séparent les

êtres comme accidentelles, et pour ainsi dire comme révocables; car il est également vrai de dire, par exemple, que la première hypostase est autre chose que la seconde, et que ces deux hypostases sont une seule et même chose. Cette manière d'envisager la distinction des individus contient l'explication de leur système du monde. Le monde est un ensemble de phénomènes qui se distinguent de Dieu et en même temps se confondent en lui. Une force produit un effort; on peut dire, ou que cet effort est la forme même de cette force et ne fait qu'un avec elle, ou qu'il s'en distingue. Il en est de même, dans le système des alexandrins, du monde et de Dieu. Le monde sort de Dieu, ou, pour employer l'expression consacrée, il en émane. Cependant il n'est pas hors de Dieu. Les individus ont une définition, et, par conséquent, une essence particulière; cependant ils peuvent perdre cette essence et s'absorber dans l'essence universelle. Deux courants traversent le monde, produisent et absorbent la vie, et en même temps l'expliquent; l'un est la série des émanations, qui va de l'un au multiple, du parfait à l'imparfait, par une série infinie d'intermédiaires; l'autre est la loi du retour, par laquelle tout être aspire à remonter à sa source, à moins qu'il ne soit dépravé, et finalement à rentrer dans le sein de Dieu.

Tels sont, avec une morale pure et digne de l'école de Platon, les caractères principaux de la philosophie alexandrine; mais chaque philosophe a, dans l'école, sa doctrine particulière. Le fondateur de l'école d'Alexandrie est Ammonius Saccas[1], qui eut pour disciples Plotin[2], Origène[3], Longin[4], Érennius. Plotin est le plus illustre; ses *Ennéades* sont le plus beau monument du mysticisme alexandrin[5]. Après lui Porphyre, érudit, disert, plein

1. Ammonius Saccas a été précédé lui-même par Potamon, qui jeta les premiers fondements de l'éclectisme.

2. Plotin, né à Lycopolis, mort la deuxième année du règne de Claude, à l'âge de soixante-six ans.

3. Il ne faut pas confondre cet Origène avec l'Origène chrétien.

4. Plotin disait de Longin qu'il était plutôt philologue que philosophe. Longin était en effet un critique illustre, quoique le *Traité du sublime*, qu'on lui a attribué, ne soit pas de lui.

5. Édition complète des *Ennéades*, Oxford, 1835, 3 vol. in-4, par M. Creuzer, avec des notes de l'éditeur et la traduction de Marsile Ficin.

de sagacité et de modération, moins enthousiaste que son maître Plotin, donna plus à la raison qu'au mysticisme[1]. Jamblique[2], au contraire, est plus mystique encore que Plotin, ou même ce n'est déjà plus du mysticisme, c'est une crédulité aveugle et une tendance de plus en plus prononcée à obtenir la connaissance de l'absolu plutôt par des évocations et des cérémonies que par la force de la pensée et l'ardeur des aspirations. Théodore continue l'influence de Porphyre; mais les disciples de Jamblique, Sopater, Edésius, Maxime, entraînent définitivement l'école à la théurgie. L'empereur Julien est le disciple d'Edésius[3]. L'école d'Athènes n'est qu'un développement nouveau sur un autre théâtre de la philosophie alexandrine. Syrien, et surtout Proclus, en sont les maîtres les plus illustres[4]. C'est la même philosophie, sous une forme plus savante et plus littéraire. Les écrivains d'Athènes et d'Alexandrie produisent presque tous leurs doctrines sous la forme de commentaires des dialogues de Platon. Poussant le principe de l'éclectisme à l'absurde, loin de chercher l'originalité, ils la repoussent, et prétendent retrouver leurs doctrines dans toutes les écoles antérieures.

L'école d'Alexandrie, fondée deux cents ans après la venue de Jésus-Christ, attachée aux croyances, aux arts, et aux mœurs de la Grèce, lutte dans les commencements contre l'influence croissante du christianisme. Quand les chrétiens, opprimés d'hier, obtiennent la liberté, et aussitôt après, l'empire, les alexandrins se sentent et sont réellement vaincus avec les dieux du paganisme, qui pourtant ne sont pour eux que des symboles. Ils relèvent un instant la tête, quand Julien, dont ils ont causé l'apostasie, monte sur le trône; mais la réaction fut terrible. Un décret de Justinien ferma les écoles d'Athènes en 519. Ce qui restait des

1. Porphyre, né 232 ans après J.-C. Il avait pour condisciple, à l'école de Plotin, Amélius, dont les écrits ne nous sont pas parvenus.

2. Jamblique de Chalcis en Célésyrie, disciple de Porphyre.

3. Julien est né en 331, à Constantinople.

4. Proclus est né à Byzance en 412.

Voy., sur Proclus, un mémoire de M. Berger, intitulé : *Proclus : exposition de sa doctrine*, Paris, 1840; et un mémoire de M. Jules Simon, intitulé · *Du commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, Paris, 1839.

successeurs de Plotin, de Porphyre et de Jamblique chercha en vain un asile à la cour de Cosroës, qui se prétendait philosophe. Damascius ramena cette colonie découragée, et désormais méconnue, sur les terres de l'empire, où elle s'éteignit obscurément vers le milieu du sixième siècle. Ainsi finit l'école d'Alexandrie, et avec elle la philosophie grecque.

II

PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE[1].

Nous avons vu la philosophie grecque sortir du vieux fond de la théologie païenne, et les premiers efforts de la pensée, avant d'aboutir à la philosophie proprement dite, donner naissance à des essais d'interprétation timide qui constituent les mystères. Les mêmes circonstances se représentent au début de la philosophie moderne; elle sort, comme la sagesse antique, d'une religion, et la scolastique, comme autrefois les mystères, sépare la soumission absolue à l'autorité religieuse de l'indépendance philosophique.

Cette position intermédiaire de la scolastique entre la soumission absolue et l'indépendance complète montre assez quel est son caractère, et en même temps quel est son rôle dans l'histoire. La religion chrétienne, après avoir définitivement triomphé de l'ancienne civilisation, avait consacré sa victoire par la fermeture des écoles grecques. Elle régna seule sur les esprits dans les premiers temps; mais le besoin d'examiner par soi-même, de penser avec indépendance, n'est pas un produit factice de l'activité humaine; il est au fond de notre nature, nous ne pouvons y échapper. Comprimé à grand'peine, il n'éclate ensuite qu'avec plus de force. Nous n'avons pas seulement besoin de croyances; il nous faut le libre développement de la pensée. La religion chrétienne donnait aux esprits la sécurité et la force qu'apporte avec elle une foi inébranlable pour toutes les vérités qui intéressent notre avenir; mais si elle mettait un terme aux in-

1. Consultez les *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, par M. Rousselot, 3 vol. in-8, Paris, 1841 ; M. Cousin, *Fragm. phil.*, Phil. scolastique, et l'*Histoire de la philosophie scolastique*, par M. B. Hauréau.

quiétudes de l'esprit, elle ne fournissait point d'aliments à son activité. Quand l'autorité de l'Église fut bien établie et bien constatée, et que le moyen âge se trouva constitué par le fait seul de la prépondérance du pouvoir spirituel, la philosophie, d'abord timide, soumise, naquit comme une autre forme des vérités que la religion enseignait. Cette philosophie, qu'on a nommée la scolastique, est donc contemporaine de l'établissement définitif de l'ordre religieux et civil qui constitue le moyen âge; c'est dire qu'elle apparaît sous Charlemagne, et que son point de départ est une obéissance absolue à l'autorité de l'Église. Il n'est pas moins aisé de fixer le moment où elle doit finir. Sa fin est marquée par la chute du moyen âge et la naissance de l'esprit moderne. La philosophie elle-même, en s'émancipant peu à peu par la seule force de son principe, contribue plus que toute autre cause à produire cette révolution. Après avoir été, sous Charlemagne, une forme de la vérité religieuse et une forme à peine plus libérale que la forme théologique, elle reconquiert insensiblement l'essence qui lui est propre; mais en même temps qu'elle se retrouve elle-même, cette forme servile qui lui a servi à s'établir lui devient un obstacle, de sorte qu'à la fin du moyen âge la philosophie, qui a vécu et prospéré par la scolastique, marque à son tour son avénement définitif, en rejetant loin d'elle la scolastique. Déjà assez puissante au quinzième et au seizième siècle pour se passer de ces formes surannées, elle s'essaye à marcher librement en renouvelant les doctrines et les méthodes de la Grèce, et enfin, au début du dix-septième siècle, entièrement émancipée par Bacon et Descartes, elle marche à ciel ouvert, et ne relève plus de personne.

On peut distinguer trois époques dans la scolastique : première époque, subordination absolue de la philosophie à la théologie; seconde époque, alliance de la philosophie et de la théologie; troisième époque, commencement d'une séparation faible d'abord, mais qui peu à peu grandit, s'étend, et aboutit à la philosophie moderne.

Première époque de la scolastique.

Pendant cette première période, la philosophie n'est que la démonstration par les lumières naturelles des vérités de la foi; elle n'aspire ni à modifier, ni à développer la doctrine religieuse, mais seulement à la reproduire sous une autre forme. Elle n'a point pour but la découverte de la vérité; elle se résigne à être purement et simplement une méthode d'exposition. L'histoire n'a donc à étudier pendant cette première période que la forme de l'enseignement philosophique; quant au fond des idées, il appartient tout entier à la théologie. La théologie à cette époque a pour base, outre l'autorité de l'Église et les Écritures proprement dites, la tradition et les saints Pères, surtout les Pères latins, car les Pères grecs étaient peu connus hors de Constantinople, et la langue grecque elle-même n'était pas cultivée dans les écoles; et parmi les Pères latins, celui qui représentait tous les autres était saint Augustin. De là, dans les idées qui avaient cours en philosophie, comme une lointaine analogie avec les doctrines de Platon dont saint Augustin était imbu, et qui, par les Alexandrins, s'étaient infiltrées plus ou moins dans les écrits théologiques des Pères. Pour la forme philosophique, on était réduit à quelques écrits de Mamert[1], de Capella[2] de Boëce[3], de Cassiodore[4], d'Isidore[5], de Bède le vénérable[6]. L'*Organum* d'Aristote, envoyé de Constantinople en présent à Charlemagne, eut surtout une influence dominante; et la philosophie ne fut guère autre chose que la forme du syllogisme, appliquée dans toute sa rigueur et avec une subtilité excessive à des idées élevées et

1. De Vienne en Dauphiné, mort vers 477 après J.-C. *De quantitate animæ*. Souvent imprimé.

2. Marcien Capella, fl. 474. *Satyricon.*

3. Né en 470; sénateur du roi goth Théodoric; commente Aristote, écrit le traité *De consolatione philosophiæ* dans sa prison de Pavie, d'où il ne sortit que pour être décapité.

4. Mort en 575. *De septem disciplinis.*

5. Isidore, *Hispalensis*, archevêque de Séville, mort en 636. *Originum seu Etymologiarum* lib. XX.

6. De Weremouth, en Angleterre, né en 673, mort en 735. Ses *Œuvres*, Bâle, 1563; Cologne, 1612.

profondes, mais qui appartiennent au christianisme et à saint Augustin, et que la scolastique n'a pas le droit de revendiquer comme son bien.

Chargé par Charlemagne d'organiser les écoles, Alcuin donna le premier l'impulsion à la scolastique[1]. Après lui Scot Erigène, érudit pour son temps, car il savait le grec et a traduit Denys l'Aréopagite, contribua à répandre dans les écoles les idées néoplatoniciennes dont Denys l'Aréopagite n'est que l'écho; saint Anselme, avec moins d'érudition, mais une inspiration plus haute, se nourrit d'un mysticisme moins vague et moins obscur, puisé à la source des Pères, et mérita le nom de second saint Augustin; Pierre le Lombard, plutôt théologien que philosophe, réunit les sentences des Pères dans un livre qui devint promptement classique, et le fit surnommer le Maître des sentences. Vers le même temps commencèrent les querelles des réalistes et des nominalistes, qui représentèrent sous une forme nouvelle pendant la durée du moyen âge la lutte d'Aristote contre Platon.

La doctrine des nominalistes consiste à soutenir que les individus seuls ont une existence réelle, et que les termes généraux, utiles pour aider la mémoire, nécessaires pour la construction d'une langue, ne représentent rien autre chose que la collection des individus auxquels ils s'appliquent, et ne sont par conséquent que des mots, quand on les considère en eux-mêmes, abstraction faite des individus sensibles. Cette doctrine, condamnée par un concile, avait été enseignée dans l'école de Paris par Roscelin.

Les réalistes soutenaient précisément la thèse opposée. Ils pensaient que les termes généraux ne sont pas une appellation collective donnée à une classe d'individus, mais le nom propre d'une certaine nature subsistante en elle-même, distincte de l'esprit qui la conçoit et des individus qui lui ressemblent, anté-

1. Né en Yorkshire en 726, mort en 804. Ses *Œuvres*, publiées à Ratisbonne par Forster, 1773, 2 vol. in-fol. C'est le maître de Rhaban Maur, archevêque de Mayence, 858.

rieure au moins logiquement à ces individus, et contenant en soi plus de stabilité. Telle est la doctrine qu'enseignait, avec l'approbation de l'Église, Guillaume de Champeaux, qui fut un des maîtres d'Abélard.

Voici maintenant d'un seul mot le vice capital de chacun de ces deux systèmes.

L'opinion des réalistes est contraire à l'expérience; elle multiplie les êtres sans raison suffisante, ou, du moins, sans raison démonstrative; elle réunit dans l'essence des universaux des éléments qui semblent contradictoires, puisqu'elle les rend à la fois abstraits par leur définition, et individuels en vertu de l'hypothèse.

D'un autre côté, si l'on admet avec les nominalistes que les individus seuls ont de la réalité, et que les universaux ne sont rien par eux-mêmes, comment expliquer l'uniformité avec laquelle certaines classifications se font et se sont toujours faites dans toutes les langues et dans tous les esprits? Comment se rendre compte de la permanence des espèces? A quoi rattacher l'existence des lois?

On considère ordinairement Abélard[1] comme l'auteur d'une tentative de conciliation d'où est né un troisième système, appelé le conceptualisme, qui soutient que les termes généraux expriment une idée nécessaire de notre esprit, et n'expriment que cela, et s'efforce ainsi d'échapper à toutes les difficultés, en donnant comme les réalistes une explication de la fixité et de la permanence des notions les plus générales, sans toutefois être obligé comme eux d'admettre ce monde chimérique, exclusivement peuplé d'universaux, et dont on ne comprend ni la nature, ni la cause, ni les rapports avec le monde que nous habitons.

Tels sont les divers points de vue sous lesquels la question des universaux est envisagée dès la première période de la scolastique. Abélard, que l'on regarde quelquefois, et peut-être avec raison, comme le vrai fondateur de la scolastique, adopte, dans

1. Né en 1079, mort en 1142. Voy. les *Fragm. de philos. scolast.*, par M. Cousin, 1840.
Abélard, par M. de Rémusat, 2 vol. in-8, 1845.

cette querelle, l'opinion la moins raisonnable, car elle ne fait que déplacer le problème en expliquant tout par des idées nécessaires, qui restent elles-mêmes inexpliquées et inexplicables ; toutefois il défend sa doctrine par une polémique assez vigoureuse contre ses adversaires, quoiqu'il ne réussisse pas à l'étayer elle-même sur une philosophie bien profonde. Ce qui constitue la véritable importance d'Abélard, c'est son attachement à la logique et au droit de démontrer, et par suite de discuter les vérités mêmes de la foi. Abélard ne songe pas à faire de la philosophie une puissance rivale de la religion; mais c'est à ce résultat qu'il tend sans le savoir, et ce sont ces conséquences de l'esprit de controverse qu'il voulait introduire dans la philosophie et jusque dans la théologie qui armèrent saint Bernard contre lui. Abélard fonde une méthode et non une école. Pour la doctrine, il ne s'élève pas au-dessus de Roscelin, son premier maître, obscurément condamné, et qui n'eût jamais suscité les redoutables colères de saint Bernard. Ce que saint Bernard attaque, ce n'est pas le nominalisme qui est à terre, ou ce conceptualisme insaisissable dont Abélard n'a pas lui-même une idée bien déterminée : c'est Abélard, c'est le logicien, c'est cette puissance qui se révèle par les ruines qu'elle accumule, et qui aux yeux de saint Bernard ne semble pas moins fatale aux vérités qu'elle soutient qu'aux vérités qu'elle détruit, parce qu'il prévoit qu'après le triomphe de la dialectique aucun principe ne paraîtra solide, s'il n'est appuyé sur ce fondement. C'est donc l'indépendance de la raison humaine qui a été combattue dans la personne d'Abélard. Abélard, malgré l'insuffisance de sa doctrine, mérite d'être compté parmi les précurseurs et les martyrs de la liberté de penser.

Deuxième époque de la scolastique.

L'introduction des ouvrages d'Aristote dans l'Europe occidentale fut le signal d'une révolution véritable dans la philosophie scolastique. Ce furent les Arabes qui nous rendirent les monuments de l'école péripatéticienne, dont on ne possédait jusque-là,

en Europe, qu'un seul, l'*Organum*. Exalté et subtil tout ensemble, le génie des Arabes était particulièrement propre à admirer à la fois le mysticisme alexandrin et les systèmes profonds et compliqués d'Aristote. Cette alliance d'une logique subtile avec des idées mystiques est le caractère qui distingue les commentateurs arabes, Avicène [1], Al-Gazali [2], Averroès [3]. De loin en loin, des chrétiens, des Juifs surtout allaient étudier la philosophie chez les Arabes, en Espagne. C'est de là que Gerbert d'Aurillac (Sylvestre II) rapporte au dixième siècle les chiffres arabes et une plus grande connaissance de la philosophie d'Aristote. Les Juifs traduisaient Aristote en hébreu, et comme l'hébreu était alors plus connu que le grec, leurs versions ne tardèrent pas à être elles-mêmes traduites en latin, et ce fut ainsi qu'Aristote se répandit dans les écoles.

Le moyen âge n'avait pas à choisir entre Aristote que les Arabes lui donnaient, et Platon dont on n'avait pas les ouvrages. Si les dialogues de Platon avaient été alors portés en Europe, il est probable que cette philosophie aurait été repoussée à cause du caractère libéral de la méthode qu'elle emploie, et malgré son analogie, pour le fond des idées, avec la doctrine chrétienne. Il se trouva, au contraire, que les méthodes péripatéticiennes étaient si conformes à l'esprit et aux tendances de l'autorité, qu'Aristote fut universellement accepté par l'Église, et vint ainsi fournir à la spéculation des matériaux abondants, sans paraître dangereux, dans ces commencements, pour la stabilité des idées reçues [4].

Trois hommes supérieurs représentent la seconde époque de la scolastique : Albert le Grand, saint Thomas et Duns Scott. Albert [5] est surtout un érudit. Il est douteux qu'il sût l'arabe

1. Né à Bochara vers 980, mort en 1036.
2. De Tus, mort en 1127.
3. Né à Cordoue, mort à Maroc en 1206. *Averroès*, par E. Renan, Paris, 1852.
4. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, etc., par A. Jourdain, nouv. éd., revue et augmentée par M. Ch. Jourdain, Paris, 1843.
5. Né à Lavingen, en Souabe, en 1193 ou en 1205, d'une famille noble; entra dans l'ordre des dominicains, et enseigna la théologie à Hildesheim, Fribourg,

mais il savait l'hébreu et le grec, et il fut un des plus ardents propagateurs des doctrines nouvelles qui commençaient à se répandre en Europe. Cette érudition, nouvelle pour son siècle, et qui fut un véritable, un immense service, est presque son seul titre de gloire. La théologie, la philosophie, l'alchimie, rien ne lui fut étranger; et s'il n'apporta rien qui lui appartînt en propre, son influence sur les progrès de la philosophie n'en est pas moins incontestable.

Saint Thomas d'Aquin, l'*ange de l'école* [1], moins érudit qu'Albert, est en revanche un philosophe profond, un penseur éminent. Tourné surtout vers la métaphysique et la morale, il remonta aux principes les plus élevés de ces deux sciences, les approfondit en philosophe véritable, et en développa les conséquences avec une rigueur, un esprit de suite, une méthode, qui donnent à sa philosophe un caractère de régularité et de grandeur tout particulier, et font du principal de ses écrits, la Somme (*summa theologiæ*), une encyclopédie de la science humaine au treizième siècle. Le commentaire de saint Thomas sur la *Métaphysique* d'Aristote, est l'un des plus instructifs et des plus profonds qu'on puisse lire. Dès qu'Aristote pénétra dans les écoles de la scolastique, la scolastique se trouva digne de l'entendre.

Duns Scott [2] est plutôt un dialecticien. On l'appelle *le docteur*

Ratisbonne, Strasbourg et Cologne. Il vint à Paris en 1215, avec saint Thomas d'Aquin, son disciple. Devenu évêque de Ratisbonne, il abdiqua au bout de quelques années, et se retira dans un couvent à Cologne. Il mourut en 1280. Ses recherches sur l'alchimie lui ont fait une réputation de magicien. Ses œuvres ont été réunies à Cologne en 1621, par le dominicain Jammy; elles ne forment pas moins de 21 vol. in-fol.

1. Né en 1227, d'une illustre famille de Naples, entra chez les dominicains, et refusa toutes les dignités ecclésiastiques. Envoyé à Cologne pour étudier sous Albert le Grand, il l'accompagna à Paris, et y étant revenu plusieurs années après, il s'y lia étroitement avec saint Bonaventure. Il fut envoyé à Naples, malgré les instances de saint Louis, qui voulait le retenir, et mourut en 1274, à l'âge de quarante-huit ans.

La meilleure édition de ses œuvres est celle de Rome, 1570, 17 vol. in-fol., publiée par ordre du pape Pie V, et sur laquelle ont été faites la plupart des éditions postérieures.

2. Jean Duns Scott naquit en 1274, en Irlande ou en Écosse. Il professa succes-

subtil. Il contribua avec saint Thomas à donner à la philosophie de la fermeté, de la précision. Il eut, sur l'origine de nos connaissances, des idées profondes, et en parla en rationaliste éclairé, ce qui montre bien que l'influence d'Aristote ne répandait pas le sensualisme. Saint Thomas, tout en admettant la liberté de Dieu, était plus frappé de son intelligence, de sa bonté et des lois qui dérivent de sa nature; c'est sur la nature de Dieu, et non sur sa volonté, qu'il fondait le bien, la création, etc. Au contraire, Duns Scott faisait sortir la loi morale de la volonté de Dieu, et soutenait que Dieu avait créé le monde et institué les lois générales en vertu de sa volonté, et non en vertu de sa nature. De ces deux opinions opposées sortirent l'école des thomistes et l'école des scottistes. Les dominicains furent thomistes, les franciscains furent scottistes, parce que saint Thomas était dominicain, et D. Scott franciscain. Les ordres religieux, au moyen âge, sont la véritable patrie. L'influence du dialecticien Duns Scott et des scottistes semble avoir profité à l'émancipation de l'esprit humain. Saint Thomas et les dominicains furent toujours du parti de l'autorité et de la résistance.

Troisième période de la scolastique.

Le début de la troisième période de la scolastique est marqué par l'éclat que jettent deux franciscains, Raymond Lulle [1] et Roger Bacon [2]; l'un, dialecticien hardi, infatigable, sorte d'aven-

sivement à Oxford, à Paris et à Cologne, où il mourut en 1308, à l'âge d'environ trente-quatre ans.

Ses écrits ont été publiés par Wadding, 12 vol. in-fol., Lyon, 1639.

1. *Doctor illuminatus*, né à Palma, île de Mayorque, vers 1235. Après une jeunesse dissolue, il se convertit, se livra à l'étude, et composa son *Art général*, qui devint aussitôt la base de l'enseignement dans plusieurs écoles célèbres. Il l'enseigna lui-même à Montpellier, à Paris, à Gênes, à Naples. Possédé du désir de convertir les infidèles, il passa trois fois en Afrique, et la dernière fois il y trouva une mort cruelle, à l âge de quatre-vingts ans. — Le recueil de ses écrits a paru sous ce titre : *Lulli opera omnia*, per Bucholium collecta, curante electore Palatino, et edita per Saltzingerum. Mayence; 1721, 10 vol. in-fol. Il faut consulter, dans le recueil des Bollandistes, un article où l'authenticité de ses divers ouvrages est discutée.

2. Né en 1214 à Ilchester, comté de Sommerset, en Angleterre; étudia à Paris et à Oxford, entra dans l'ordre des franciscains, et s'adonna principalement à l'é-

turier philosophique, qui ne fonde rien de grand dans la science, mais qui excite les esprits et les provoque à l'indépendance; l'autre, habile déjà dans les secrets de la nature, persécuté comme adonné à la magie, et qui, trois siècles plus tard, eût peut-être été digne de mettre fin à la scolastique et de fonder le règne des méthodes inductives. Toute cette période est remplie par la querelle des universaux. Après l'arrêt qui frappa Pierre Abélard et consacra pour un temps le triomphe des réalistes, cette question n'avait plus été agitée dans les écoles. Saint Thomas et D. Scott, divisés sur d'autres points, s'étaient accordés sur celui-là, et avaient accepté l'un et l'autre la doctrine de Guillaume de Champeaux. On peut même en un sens considérer Duns Scott comme le véritable maître du réalisme. Au quatorzième siècle, un Anglais, franciscain et scottiste, Guillaume d'Occam [1] reprit l'opinion nominaliste et raviva toutes les querelles. C'est le sort du nominalisme, d'avoir toujours été lié aux tentatives d'insurrection contre l'autorité dominante. Les doctrines auxquelles il se rattache sont en effet fort éloignées de l'esprit du christianisme, et il résulte de cette opposition que l'Église a presque toujours poursuivi les nominalistes, et que les théories du nominalisme n'ont été embrassées que par des esprits disposés à l'indépendance. Occam, réfugié près de Philippe le Bel, soutenait ce prince par ses écrits dans sa lutte contre le saint-siége. Plus tard, retiré en Bavière, il défendit aussi Louis contre le pape Jean XXII. Il disait à Louis : « Défends-moi de ton épée, je te défendrai de ma plume. »

Les scottistes et les thomistes se réunirent pour accabler la doctrine d'Occam, que l'on croyait contraire au dogme de la

tude des sciences naturelles. Il s'éleva contre les vices du clergé, et fut jeté dans une prison où il resta dix années entières. Il mourut en 1292 ou 1294. On l'avait surnommé *doctor mirabilis*. On lui attribue l'invention des télescopes, et avec beaucoup plus de fondement celle de la poudre à canon. Il rectifia les erreurs du calendrier. Son principal ouvrage est l'*Opus majus*, imprimé à Londres, 1733, 1 vol. in-fol.

1. *Doctor singularis*, *doctor invincibilis*, né à Occam, comté de Surrey, mourut à Munich, en 1347, dans un âge avancé. Nous ne citerons que l'ouvrage intitulé : *Quæstiones in quatuor libros Sententiarum*, Lyon, 1495, in-fol.

Trinité, et qui l'était réellement à l'esprit du christianisme, puisqu'elle mettait en péril la spiritualité de l'âme, et conduisait directement à la philosophie sensualiste. La polémique fut vive de part et d'autre ; et le fond des arguments rappelle, comme on doit s'y attendre, les discussions qui s'élevèrent plus tard entre les sensualistes et les idéalistes.

Enfin, tandis que la philosophie régulière, en discutant la question des universaux, s'occupe au fond des droits de la raison et de ceux de l'expérience, Gerson[1], par sa doctrine mystique, jette un grand éclat sur la première partie du quinzième siècle. Il avait pour prédécesseurs dans le moyen âge, Scott Érigène, le traducteur de Denys l'Aréopagite ; peut-être au douzième siècle, saint Bernard et Hugues de Saint-Victor; au treizième siècle, le mystique par excellence, *le docteur séraphique*, saint Bonaventure[2]; et enfin, dans le quatorzième, Tauler[3]. Gerson, sans être plus inspiré, a plus de force, parce qu'il est plus systématique, et qu'il a en quelque sorte une conscience plus claire de son rôle, et des rapports de son mysticisme avec les autres écoles philosophiques. Gerson combat la raison, pour montrer la nécessité des intuitions extatiques. Il ne se contente pas d'établir que l'extase est nécessaire ; il la décrit, et dans sa description, ce qu'il y a de vrai et de profond dans le mysticisme alexandrin reparaît. Le christianisme est une grande école pour une âme mystique. Il a, comme tout mysticisme, l'amour ardent et l'union

1. Jean Charlier, né à Gerson, diocèse de Reims, en 1363; chancelier de l'Université de Paris, fut député de l'Université et du roi Charles VI au concile de Constance. Des persécutions qu'il eut à subir l'obligèrent de se cacher. Il se retira en Autriche, puis à Lyon, où il enseigna le catéchisme aux petits enfants. Il mourut en 1429, à l'âge de soixante-six ans. Il fut l'un des précurseurs de l'œuvre de 1682 pour les libertés de l'Église gallicane. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Dupin, publiée à Amsterdam, sous la rubrique d'Anvers, 1706, 5 vol. in-fol. On lui attribue assez ordinairement l'*Imitation de Jésus-Christ*. Cf. un mémoire de M. Jourdain, *sur Gerson*, 1838.

2. Jean de Fidenza (saint Bonaventure), né en 1221, en Toscane, général de l'ordre des FF. mineurs, évêque d'Albano et cardinal. Il mourut en 1274. La dernière édition de ses œuvres est celle de Venise, 1752-56, 14 vol. in-4.

3. Jean Tauler, dominicain, né en Allemagne (Alsace) vers 1294, mort à Strasbourg en 1361. Ses œuvres, écrites en allemand, ont été aussi publiées en latin par Laur. Surius, Col., 1615.

intime de l'âme avec Dieu ; et en même temps, ce qui le préserve de tout écart, il a un symbole et une discipline.

Philosophie du quinzième et du seizième siècle.

Vers les premières années du quinzième siècle, la scolastique est tellement ébranlée que l'on peut presque dire qu'elle n'existe plus ; la philosophie moderne n'existe pas encore. Il s'en faut pourtant de beaucoup que ces deux siècles ne soient pas remplis : jamais il n'y eut plus d'ardeur pour les études philosophiques ; mais si l'on commençait à s'affranchir de l'autorité théologique, on était en quelque sorte embarrassé de cette liberté toute nouvelle, et au lieu de marcher en avant, de créer des écoles, on recourait à l'érudition, on étudiait les systèmes de la Grèce, jusque-là imparfaitement connus, et l'on s'efforçait de les concilier autant que possible avec les idées chrétiennes. Ces deux siècles, où la philosophie manque presque partout d'originalité, ne furent pas perdus pour la science ; et nous en exprimerons les résultats les plus généraux, en disant qu'ils furent l'apprentissage de la liberté, et que toutes ces doctrines de la Grèce ranimées, remises en honneur, firent l'éducation des esprits indépendants du dix-septième siècle, qui répudièrent l'histoire et n'eurent pas conscience de ce qu'ils devaient à la Grèce, mais qui n'en tirèrent pas moins de cette source la plupart des doctrines dont ils se crurent les auteurs. Les écoles du quinzième et du seizième siècle reproduisent très-fidèlement les quatre systèmes qui se partagent toute grande époque philosophique, l'idéalisme platonicien, le péripatétisme, le scepticisme, le mysticisme.

Voici les noms des philosophes platoniciens. Il faut citer d'abord Gémistus Pléthon[1], venu en Italie tout au commencement du quinzième siècle pour le concile de Florence, et son ami et son disciple le cardinal Bessarion[2], qui tous deux firent connaître à

1. De Constantinople, venu à Florence en 1438. Nous ne citerons que le titre d'un de ses livres : *De Platonicæ atque Aristotelicæ philosophiæ differentiis*, Bâle, 1574, in-4 ; *id.*, Paris, 1541, in-8.

2. Archevêque de Nicée, depuis cardinal de l'Église romaine, né à Trébizonde

l'Europe la philosophie platonicienne, telle qu'elle était enseignée alors à Constantinople, c'est-à-dire mélangée de néoplatonisme. Marsile Ficin[1] fut, au quinzième siècle, le véritable chef d'une nouvelle académie. Sa *Doctrine théologique de Platon* sur l'immortalité de l'âme, et les sommaires qu'il ajouta à la plupart de ses traductions, n'ont ni originalité ni critique ; mais ses traductions rendirent à la philosophie un service immense. Il traduisit Platon, Plotin, la plupart des ouvrages de Porphyre, de Jamblique et de Proclus. Les deux Pic de la Mirandole, ses disciples[2], le cardinal Nicolas de Cuss , moins érudit, mais plus philosophe ; Ramus (Pierre La Ramée), professeur au collége de France, persécuté comme platonicien, tandis qu'en Italie la philosophie de Platon, préconisée par Bessarion, rapprochée des idées chrétiennes par Marsile Ficin, était en quelque sorte adoptée par l'Eglise[4] ; en Allemagne, Taurellus[5] et Goclenus[6] ; à Ferrare et à Rome, Patrizzi[7], qui tenta une conciliation de Pla-

en 1389 ou en 1395, mort à Ravenne en 1472. *Epistolia ad Mich. Apostolum de præstantiâ Platonis præ Aristotele*, gr.-lat., dans les Mémoires de l'Acad. des inscript., t. III, p. 303; *In calumniatorem Platonis*, in-fol., Venise, 1503 et 1516; in-fol., Rome, 1469.

1. De Florence, né en 1433, mort en 1499. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Paris, 1641, 2 vol. in-fol.

2. Jean et François. Jean, né en 1463, mort en 1494, quitta sa principauté pour se livrer à la philosophie, convoqua tous les savants à Rome, pour une sorte de tournoi intellectuel où il devait soutenir neuf cents thèses. Le pape s'y opposa. — Il prétendait prouver que les doctrines de Platon avaient été puisées dans Moïse.
François de La Mirandole, son neveu, fut tué en 1533.
Opera utriusque Pici, Bâle, 1573 et 1601, 2 vol. in-fol.

3. Né en 1401 à Cuss ou Cusa, diocèse de Trèves, mort en 1464. Moins mystique et moins porté au pythagorisme que Ficin et son école. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Bâle, 1565, 1 vol. in-fol.

4. Ramus, né vers 1502, fut égorgé à la Saint-Barthélemy. Il était, il est vrai, suspect de protestantisme; mais le coup fut porté par les péripatéticiens. Nous citerons seulement : *Institutiones dialecticæ*, Paris, 1543, in-8 (Milton en a fait une traduction à l'usage des écoles). Ce traité de logique antipéripatéticienne a été réimprimé avec les notes d'Omer Talon. *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*, Paris, 1543, in-8. Consultez *Ramus*, par M. Waddington.

5. Né à Mumpelgard en 1547, mort en 1606. Nic. Taurelli , *Philosophiæ triumphus*, Bâle, 1573, in-8.

6. Né à Corbach en 1547, mort à Marbourg en 1628. Son principal ouvrage est une *Psychologie*, imprimée à Marbourg, 1590-1597, in-8.

7. Né à Clisso, en Dalmatie, 1529, mort à Rome en 1597. Ses *Discussiones peripateticæ* (Venise (1571-1581, 4 vol.) méritent d'être étudiées.

ton et d'Aristote, autre moyen de recommencer la philosophie alexandrine ; enfin, Giordano Bruno[1], l'esprit le plus puissant de toute cette école, passionné pour Platon, l'interprétant dans le sens de Proclus, et mêlant à sa fidélité aux doctrines platoniciennes un sentiment vif et profond de la liberté philosophique : tels furent, pendant ces deux siècles, les soutiens de l'idéalisme. Nous rapprocherons de cette école Juste-Lipse[2], qui s'occupa surtout des anciens monuments de la philosophie stoïcienne.

Dans le même temps que Bessarion remettait Platon en honneur, l'école péripatéticienne fut renouvelée par Gennadius[3], Théodore Gaza[4] et Georges de Trébizonde[5]. Elle se divisa en deux sectes, les Alexandristes, qui jugeaient Aristote d'après Alexandre d'Aphrodisée, et c'étaient les péripatéticiens véritables; à leur tête était Pierre Pomponat[6] ; et les Averroïstes, qui, jugeant Aristote d'après l'Arabe Averroès, mêlèrent de mysticisme la philosophie péripatéticienne ; parmi les Alexandristes se distinguèrent Porta[7], Paul Jove[8], Jules-César Scaliger[9], l'Espagnol Sépulvéda, l'apologiste de l'esclavage[10], Zabarella[11] et l'infortuné Vanini, brûlé à Toulouse en 1619, dix-neuf ans après la mort de Giordano Bruno[12]. Il faut citer parmi les péripa-

1. Né à Nola au milieu du seizième siècle. D'abord dominicain, il quitta son ordre en Italie, courut à Genève, où il ne put s'entendre avec Théodore de Bèze et Calvin, enseigna à Paris, parcourut l'Angleterre, l'Allemagne, revint à Venise, fut livré à l'inquisition, transféré à Rome, et brûlé le 17 février 1600. Descartes vivait. La philosophie moderne était fondée.

2. Né près de Bruxelles en 1547, mort en 1606. Philologue éminent. Ses *Œuvres*, à Anvers, 1677, 4 vol. in-fol.

3. Georges Scholarius, appelé depuis Gennadius.

4. De Thessalonique, venu en Italie vers 1430, mort en 1478.

5. Né en Crète en 1395, mort en 1484. *Comparatio Aristotelis et Platonis*, Venise, 1523, in-8.

6. De Mantoue, né en 1462, mort en 1525 ou 1530. *De fato, libero arbitrio, prædestinatione, providentia Dei*, etc., Bâle, 1525, in-fol.

7. Simon Porta, de Naples, mort en 1555. Porta, *De rerum naturalibus principiis, de anima et mente humana*, Flor., 1551, in-4.

8. Né à Como, 1483, mort en 1552.

9. Jules-César Scaliger Della Scala, né à Ripa en 1484, mort en 1559.

10. Né à Cordoue en 1473, mort en 1546.

11. Né à Padoue en 1532, mort en 1589. *Op. phil.*, édit. Havenreuter, Franef., 1623, in-4. On peut citer dans la même école Fr. Piccolomini et Cremonini.

12. Né à Naples en 1586. *Amphitheatrum æternæ Providentiæ*, Lyon, 1615, in-8 ; *De admirandis naturæ arcanis*, Paris, 1616, in-8.

téticiens averroïstes, Achillini[1], et Césalpini, qui fit du péripatétisme une doctrine panthéiste[2].

Telesio[3] et Campanella[4] ne sont pas des péripatéticiens. Ils ne s'attachèrent à aucune école, et enseignèrent l'un et l'autre une philosophie empirique et sensualiste, qui ne manquait pas de hardiesse. Ils voulurent réformer la philosophie en l'émancipant, en lui donnant des méthodes nouvelles. Ils sont, avec Giordano Bruno, les précurseurs de Bacon et de Descartes. Comme Bruno, ils furent persécutés. Telesio fut obligé de s'exiler ; Campanella languit vingt-sept ans dans un cachot.

Le scepticisme au seizième siècle ne compte que trois noms : Montaigne[5], incomparable écrivain; Pierre Charron[6], inférieur par tous les dons de l'esprit, mais plus profond dans son scepticisme; le Portugais Sanchez[7], le sceptique le plus déterminé de cette époque. Les mystiques sont plus nombreux : Jean Reuchlin de Pforzheim[8], Agrippa de Nettesheim[9], Paracelse[10], Weigel[11], Jérôme Cardan[12], enfin Robert Fludd[13], J.-B. Van-Helmont[14] et

1. De Bologne, mort en 1512.

2. Césalpini, d'Arezzo, né en 1509, mort en 1603. *Quæstiones peripateticæ*, Venise, 1571, in-fol. Ouvrage important.

3. Né en 1508 à Cosenza (roy. de Naples), mort en 1588. *De natura juxta propria principia*, Naples, 1586; Genève, 1588.

4. Mort en 1639. Nous ne citerons que deux de ses ouvrages : *Philosophia sensibus demonstrata*, Naples, 1590, in-4, et *Civitas solis*, in-12, Utrecht, 1643. Ce dernier livre a été récemment traduit en français.

5. Né en 1533 dans le Périgord, mort en 1592.

6. Né à Paris en 1541, mort en 1603. Son traité *De la Sagesse* a eu de nombreuses éditions. Étienne La Boëtie, ami de Charron et de Montaigne, a publié un discours *Sur la servitude volontaire*, réédité par M. de Lamennais.

7. Né en 1562, mort en 1632. *De multum nobili, prima et universali scientia, quod nihil scitur*, Lond., 1581; Francf., 1618, in-8.

8. Né en 1455, mort en 1522. *De verbo mirifico*, Basil., 1494, in-fol.; *De arte cabalistica*, Hagen, 1517-1530, in-fol.

9. Né à Cologne en 1486, mort à Grenoble en 1535. *De occulta philosophia*, Col., 1533, in-8; *De incertitudine et vanitate scientiarum*, Col., 1527; Paris, 1529; Anv., 1530, in-4.

10. Bombast de Hoheinheim (Paracelse), né à Einsielden en 1493, mort en 1541. Ses *Œuvres*, éd. de Genève, 1658, 3 vol. in-fol.

11. Né en 1533, mort en 1588.

12. Né à Pavie en 1501, mort en 1576.

13. Né dans le comté de Kent en 1574, mort en 1637.

14. Né à Bruxelles en 1577, mort à Vienne en 1644. *Opera*, Amst., 1648, in-4, et Francf., 1659 et 1682, 3 vol. in-fol.

le cordonnier de Gorlitz, Jacob Bœhme[1]. Voici les points fondamentaux de la doctrine de Bœhme : 1° l'impossibilité d'arriver à la vérité par aucun autre procédé que l'illumination; 2° une théorie de la création; 3° la détermination des rapports de l'homme à Dieu; 4° l'identité essentielle de l'âme et de Dieu, et la détermination de leur différence quant à la forme; 5° l'origine du mal; 6° la réintégration de l'âme; 7° une exposition symbolique du christianisme.

La philosophie du quinzième et du seizième siècle amène et prépare la philosophie du dix-septième, en préludant à l'indépendance de la pensée, et en ramenant, pour ainsi dire, dans la circulation les principaux systèmes qui s'étaient partagé l'antiquité; mais elle en diffère essentiellement par l'attachement à l'érudition et l'absence d'initiative, par une tendance excessive vers un dogmatisme très-compréhensif, et par conséquent vague et incohérent, par une prédilection marquée pour l'ontologie. La révolution de Descartes devait avoir les mêmes caractères que celle de Socrate : la liberté mieux comprise, la nécessité d'une méthode exacte démontrée, et la science de l'homme prise pour le point de départ et la condition de toute recherche ultérieure.

1. Né en 1575, mort en 1624. Sa *Théosophie* a été commentée en Angleterre par Pordage, et, plus tard, en France, par Saint-Martin.

III

PHILOSOPHIE MODERNE.

Bacon [1].

Bacon et Descartes sont les deux fondateurs de la philosophie moderne. Ils ont l'un et l'autre fait la guerre à la scolastique et à l'influence d'Aristote, proclamé et pratiqué la liberté de penser, démontré la nécessité de nouvelles méthodes, qui fussent des méthodes de découverte, et non pas de simples méthodes de démonstration, comme celles dont on faisait usage avant eux. Ils diffèrent en ce que Bacon préconise de préférence les méthodes

1. François Bacon, né à Londres en 1560, mort en 1626, fils de Nicolas Bacon, garde des sceaux sous Élisabeth, voyagea en France dans sa jeunesse; de retour en Angleterre, il se livra au barreau, devint garde des sceaux, puis chancelier, fut créé successivement baron de Vérulam, vicomte de Saint-Alban. Accusé de concussion, il fut condamné à perdre ses titres et emprisonné. Le roi lui fit grâce; mais il mourut sans avoir été rappelé au pouvoir.

L'*Instauratio magna* est le grand ouvrage philosophique de Bacon. Il l'avait divisé en six parties : la première était destinée à montrer la grandeur réelle de la philosophie, et en même temps ce qui manquait à la philosophie de son temps pour atteindre cet idéal; la seconde partie avait pour but de donner la méthode par laquelle la philosophie devait être tirée de l'abaissement où elle languissait, et reconstituée d'une manière digne d'elle. Dans la troisième et dans la quatrième, Bacon voulait mettre en œuvre cette méthode pour recueillir et constater des faits, et en tirer par induction la connaissance de leurs lois; dans la cinquième, il devait réunir les doctrines admises, dont on pourrait se servir comme de secours et de soutien, pendant qu'on s'occuperait d'établir, par la nouvelle méthode, la science définitive; et la sixième enfin, était la science définitive elle-même, que Bacon appelle la science *active* ou *opérative*, par opposition à la philosophie purement spéculative du moyen âge, et *philosophie seconde*, par opposition à l'ancienne philosophie, dont il croit la carrière terminée par l'apparition de ses doctrines. De ces six parties, Bacon n'a traité complétement que les deux premières, l'une sous ce titre : *De dignitate et augmentis scientiarum;* l'autre sous le nom de *Novum organum*. Les œuvres de Bacon ont été réunies un siècle après sa mort. La meilleure édition complète est celle de Londres, 5 vol. in-4, publiée par les soins de Robert Stephens, John Lecker et Thomas Birch. Le *Traité de la di-*

expérimentales et l'observation des phénomènes sensibles, tandis que Descartes fonde une école rationaliste. Ainsi, dans la philosophie renouvelée, et ayant enfin reconquis sa forme véritable, ces deux tendances principales dans lesquelles depuis l'origine les écoles se sont divisées, se retrouvent dès le premier jour.

Il faut considérer trois choses dans un réformateur : sa polémique contre ce qu'il vient remplacer, sa méthode, et l'usage qu'il en fait.

Bacon a combattu sous toutes les formes Aristote et le syllogisme. Il appelle Aristote le tyran des intelligences; il prouve la stérilité du syllogisme qui, ne faisant, dit-il, que parcourir les conséquences d'un principe donné, n'ajoute rien en réalité à la somme de nos connaissances. Il y a beaucoup à dire assurément en faveur du syllogisme et en faveur d'Aristote, et Bacon eût été particulièrement digne de rendre justice à l'immortel auteur de l'*Histoire des animaux*. Mais ce n'est pas à un réformateur qu'il faut demander des jugements équitables. En réalité, c'est moins Aristote que Bacon a combattu, que le préjugé odieux et absurde qui, sous son nom, détruisait la liberté; c'est moins le syllogisme, que l'emploi exclusif du syllogisme, dans une science où il s'agit autant de conquérir des principes que d'appliquer ceux que l'on possède. La polémique de Bacon eut pour résultat capital de montrer : 1° que la philosophie ne devait pas être une science purement spéculative, sans résultat, sans utilité pratique, mais, selon ses expressions, une science active, une science opérative, qui devait sortir enfin des écoles, où elle amusait les loisirs de quelques esprits subtils, et porter à l'esprit humain, à la société, des idées nouvelles, des principes féconds, capables de changer les mœurs, d'élever les lettres, de créer de nouvelles applications de la force et de l'industrie; 2° que l'âge d'or n'était pas derrière nous, mais devant : principe qui contient l'esprit moderne tout

gnité et de l'accroissement des sciences avait été traduit sous ses yeux par Rawley et Thomas Hobbes. Antoine Lasalle fit paraître une traduction des œuvres de Bacon, Paris, 1800-1803, 15 vol in-8. M. Bouillet a donné une édition des *OEuvres philosophiques de Bacon*, 3 vol. in-8. Paris, 1834-1835; et M. Riaux, les *OEuvres philosophiques de Bacon* traduites en français, en prenant pour base la traduction de Lasalle, dans la collection Charpentier, 2 vol. in 12, 1842.

entier; que s'attacher à reproduire les opinions d'un grand homme, c'est abdiquer; que l'esprit humain n'est pas fait pour s'immobiliser ainsi; qu'il est fait pour marcher en avant, pour faire des découvertes, pour renouveler, pour agrandir, pour féconder la science et le monde. Lorsque les écrits de Bacon eurent porté ces convictions dans la plupart des esprits, la civilisation eut un avenir, et la philosophie fut chargée de l'y conduire.

Le but ainsi montré, les anciennes méthodes renversées, il fallait en donner une nouvelle. La méthode de Bacon est contenue dans le *Novum organum.* Il ne s'agit pas pour nous de faire des suppositions sur la nature et l'origine du monde. Le monde existe; ses phénomènes nous sont accessibles; il s'agit donc très-simplement de les connaître, d'en étudier les lois et d'en tirer parti. La connaissance des faits est donc le point de départ de la science. Les constater, les distinguer les uns des autres, les examiner sous leurs divers aspects, voilà ce qu'il faut faire avant tout, si l'on a pour but de fonder la science, et non de repaître son esprit d'imaginations chimériques. Les faits une fois connus, il reste à découvrir leurs lois, qui sont leurs causes, et par le moyen des causes, à se rendre maître des conséquences. Or le procédé qui nous fait arriver aux lois en partant des effets, c'est l'*induction.*

Il s'en faut bien que l'induction soit une découverte de Bacon. Bacon n'a pas plus découvert l'induction, qu'Aristote n'a découvert la déduction ou même le syllogisme. Non-seulement Bacon n'a pas découvert l'induction, mais il n'est pas le premier, tant s'en faut, qui en ait exposé les règles. Elles sont déjà dans l'*Organum* d'Aristote. Bacon n'a que le mérite de les avoir approfondies, et surtout, ce qui est capital, d'avoir rendu à l'induction sa véritable place.

Bacon, en construisant son nouvel *Organum*, se propose de donner des règles aussi complètes de la méthode qu'il introduit que le sont dans l'ancien *Organum* les règles du syllogisme. Il énumère tous les genres d'observation, il en donne des exemples; il indique pour chacun les caractères qui doivent surtout attirer

l'attention. Passant ensuite de l'expérimentation à l'induction dont elle est la base, il propose de dresser trois tables, pour être sûr de ne rien omettre : la table de présence, où sont portés tous les faits qui contiennent la cause présumée; la table d'absence, où sont portés au contraire les faits où la cause présumée ne se retrouve pas; la table des degrés, où sont indiquées les circonstances qui tendent à infirmer la généralité du principe, ou qui du moins le montrent dans des applications diverses et inégales. Bacon se montre toujours ainsi empressé à réglementer, à classer : par exemple, il divise toutes nos erreurs en idoles de race, qui tiennent à la nature de l'esprit humain, idoles de la caverne, qui tiennent aux préjugés particuliers de chacun, idoles du forum, qui tiennent au pays, au rang, à l'époque, et idoles du théâtre, qui tiennent à l'école dont on fait partie. Il y a peut-être quelque exagération dans ce luxe de classification ; mais ce qui lui donne de la grandeur, c'est la confiance de Bacon dans l'avenir de la révolution qu'il a fondée, confiance qui s'exprime par le soin scrupuleux d'armer tout d'un coup la nouvelle méthode de tout ce qui peut lui être nécessaire, de la constituer de toutes pièces.

Bacon n'a pas créé de système. Après avoir montré la nécessité d'une méthode nouvelle, et exposé complétement les lois de cette méthode, il s'est contenté de classer les sciences, et de faire un grand nombre d'applications partielles de la méthode inductive. Sa classification des sciences repose sur la distinction de trois facultés dans l'homme, la mémoire à laquelle correspondent les sciences historiques, l'imagination qui produit la poésie et les lettres, la raison dont la philosophie et les sciences proprement dites sont le domaine.

L'influence de Bacon a été double. Comme réformateur, il a eu sur son siècle et sur la postérité une influence qui ne périra jamais. Comme philosophe, et quoiqu'il n'ait pas laissé de système, il a en quelque sorte donné naissance à une école sensualiste. Ce n'est pas qu'il soit lui-même expressément sensualiste; mais cette recommandation obstinée de l'expérience, et l'application constante qu'il a faite de ses principes à des exem-

ples pris dans le monde matériel, expliquent suffisamment que ses disciples les plus immédiats aient admis la doctrine de la sensation.

Il faut apprendre et n'oublier jamais la date de la naissance de Bacon et celle de sa mort. Il est né à Londres en 1560; il est mort en 1626.

Quoiqu'on ne puisse pas dire de Bacon qu'il a fondé une école, nous citerons à côté de lui comme ayant particulièrement subi son influence, et constitué, dans la philosophie moderne, le parti du sensualisme, dont il faut bien avouer qu'en un sens il est le chef, Gassendi [1], célèbre par une exposition profonde et lumineuse de la philosophie d'Épicure, et par sa pressante polémique contre Descartes; Thomas Hobbes [2], de Malmesbury, le plus radical des sensualistes qui, non content d'admettre la doctrine de la sensation dans toute sa rigueur, en tira en morale et en politique toutes les conclusions qu'elle peut contenir; enfin Locke [3], qui fut le chef de la grande école sensualiste qui a rempli le dix-huitième siècle, et dont nous parlerons plus tard.

1. Pierre Gassendi, né en Provence en 1592, mort à Paris en 1655. On disait de lui qu'il était le plus savant des philosophes et le plus philosophe des savants.

Petri Gassendi *Opera omnia*, Ludg., 1568, 6 vol. in-fol.; et Flor., 1727. Le principal ouvrage contenu dans ses Œuvres complètes est le *Syntagma philosophiæ Epicuri cum refutationibus dogmatum quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt*, plusieurs fois imprimé à part. On a dit que dans cet ouvrage l'exposition seule était sérieuse, et que la critique n'était là que pour faire passer l'exposition. C'est un jugement sévère, et l'on peut croire au moins que sur les points nombreux où la doctrine d'Épicure est inconciliable avec le christianisme, les dissentiments exprimés par Gassendi étaient sincères. Cependant le *Syntagma philosophicum* qui se trouve dans le tome Ier de ses *OEuvres*, a bien certainement pour base la métaphysique d'Épicure.

2. Né en 1588, mort en 1679, ami de Bacon, de Gassendi et de Galilée. On a de lui divers ouvrages en anglais et en latin, dont nous citerons *Elementa philosophica de cive*, Paris, 1642, in-4, Amsterdam, 1647, in-12. *Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis*, en anglais; Lond., 1651; in-fol.; en latin, 1668, in-4. *Elementa philosophiæ*, en deux parties, savoir: *De homine* et *De corpore*, imprimées séparément en latin; Amst., 1668, in-4. On a publié en 1787, à Neufchâtel, les *OEuvres philosophiques et politiques de Th. Hobbes*, traduites en français par *un de ses amis*, 2 vol. in-8, contenant les *Éléments du citoyen*, le *Corps politique* et la *Nature humaine*.

3. Voy. ci-après, p. 596.

2. *Descartes*[1].

Ce qui d'abord distingue profondément Descartes et Bacon, c'est que Descartes, outre son rôle de réformateur, a fondé une école puissante, et que cette école est rationaliste.

Il est impossible d'avoir plus nettement conscience de son œuvre que Bacon, d'attaquer avec plus de force ce qui était précisément la base de la philosophie scolastique, de mieux indiquer les moyens de construire, pour ainsi dire, à nouveau, la science philosophique, d'approfondir davantage cette nouvelle méthode, de la recommander avec plus d'éloquence et plus d'efficacité.

1. René Descartes, né en 1596 à la Haye en Touraine, fils d'un conseiller au parlement de Rennes, servit quelque temps comme volontaire au siége de la Rochelle, et en Hollande sous le prince Maurice. Il quitta les armées pour se livrer uniquement à sa passion pour la philosophie. Obligé de quitter Paris, où il ne trouvait pas une liberté assez ample de philosopher, il se rendit auprès d'Egmont en Hollande, et il y resta vingt-cinq ans. L'université d'Utrecht, que l'influence de Régis, l'un des disciples de Descartes, avait rendue cartésienne dès sa fondation, devint son ennemie, grâce aux intrigues du recteur Voët, qui l'accusa d'athéisme, et lui rendit odieux et même dangereux le séjour de la Hollande. De retour à Paris, il n'y trouva qu'une demi-liberté et une protection équivoque, ce qui le détermina à se rendre aux instances de la reine Christine, qui l'appelait en Suède. Mais les honneurs qu'il y trouva, les respects dont il fut entouré ne purent préserver sa santé des atteintes du climat; il mourut en 1650. Son corps fut rapporté en France et inhumé dans l'église de Sainte-Geneviève à Paris. Malgré les précautions que Descartes avait prises pour ne pas blesser la susceptibilité du clergé, précautions que Bossuet déclare excessives, ses livres furent mis à l'index ; il est vrai que ce fut avec la formule *donec corrigantur*. Les jésuites excitèrent la Sorbonne contre Descartes, et l'on demanda la proscription de sa philosophie, d'abord au parlement qui refusa d'intervenir, ensuite au conseil du roi, qui la proscrivit en effet. L'ordre de l'Oratoire, d'abord favorable aux idées nouvelles, fut obligé d'y renoncer; et l'attachement du P. Lami au cartésianisme lui valut dans cet ordre les mêmes persécutions qu'eut à souffrir, dans la compagnie de Jésus, le P. André comme malebranchiste.

La meilleure édition des œuvres de Descartes est celle qu'a donnée M. Cousin, 11 vol. in-8. Les principaux ouvrages de Descartes sont : le *Discours de la méthode*, les *Méditations*, les *Réponses aux objections*, le *Traité des passions de l'âme*, les *Principes*, les *Règles pour la direction de l'esprit*, la *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, une quantité considérable de Lettres, divers Traités de géométrie, etc. Les *OEuvres philosophiques* de Descartes ont été publiées par M. Jules Simon, dans la *Bibliothèque Charpentier*, 1 vol. in-12, 1842, et réimprimées en 1844.

Cf. *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, par M. Bouillier, 2 vol. in-8, Paris, 1855.

Sous tous ces points de vue, Descartes n'a fait qu'égaler Bacon, mais voici par où il le surpasse. Bacon avait bien montré que la philosophie est la première des sciences, par la grandeur de son objet, par la portée de ses applications : Descartes montra qu'elle était le point de départ nécessaire de toute science. Bacon avait fait voir que la connaissance des faits doit précéder toute tentative d'explication et de système : Descartes ne se borna pas à cette vérité d'une application si générale ; il établit quels étaient précisément les faits qui devaient être constatés et étudiés les premiers. La méthode, qui dans Bacon embrassait toutes les sciences, devient dans Descartes la méthode philosophique proprement dite, et en même temps qu'elle gagne en netteté et en précision, elle ôte de pair les phénomènes du monde spirituel que Bacon avait trop confondus avec le reste, et assigne leur véritable rang à tous les éléments dont la science humaine se compose.

Qu'était-ce que la philosophie, telle qu'elle fut enseignée à Descartes ? Un ensemble d'hypothèses, reçues la plupart du temps de confiance, et dont on tirait des conséquences rigoureuses, dont la solidité, comme doctrine, reposait tout entière sur la valeur des hypothèses primitives. Accepter une doctrine de confiance, non pas parce qu'elle est vraie, mais parce qu'elle est ancienne, cela ne parut pas à Descartes conforme à la dignité et à la nature de l'esprit humain. Qu'est-ce que croire ? Est-ce se dompter soi-même au point d'étouffer tout scrupule, de faire taire toute inquiétude ? Non ; croire ainsi, c'est se résigner et se soumettre, c'est plutôt s'abstenir de penser que penser véritablement ; c'est abdiquer. Celui-là a vraiment une croyance, qui adhère spontanément et librement à une vérité, non pas parce qu'elle lui est imposée, mais parce qu'elle lui est évidente. C'est donc l'évidence que l'on cherche, dès qu'on aspire à la vérité ; et l'évidence elle-même qu'est-ce ? Une certaine force de la réalité qui s'impose clairement et invinciblement à notre esprit, et entraîne son adhésion sans lui permettre aucun doute. Au lieu d'amonceler dans notre esprit des notions vraies ou fausses reçues sans examen, ce qui est un exercice de la mémoire, et n'a rien de commun avec le jugement ni par conséquent avec la

philosophie, il faut donc tout examiner, tout discuter, tout peser, rejeter ce qui est faux ou simplement douteux, ne garder que ce qui est vrai, et vrai de toute évidence, c'est-à-dire ce dont il est impossible à notre esprit de douter.

Descartes part de là pour examiner toutes les croyances précédemment reçues, bien résolu d'avance de renoncer sans hésitation, sans scrupule à toutes celles qui ne lui paraîtront pas, à lui, seul et souverain juge de ses propres pensées, clairement et invinciblement être vraies. Dans ce parti pris, qui est le premier pas de Descartes, la ruine de la scolastique est déjà tout entière. Le principe de l'autorité, qui est toute la scolastique, n'a plus de force pour Descartes, puisque c'est à sa raison et à elle seule qu'il en appelle.

Il fait donc une revue générale de toutes ses opinions, et dès qu'il peut supposer, sur le plus faible fondement, que l'une d'elles n'est pas exacte, il la rejette provisoirement, sauf à la reprendre plus tard quand elle sera démontrée. Ce scepticisme volontaire et réfléchi de Descartes, et qui n'est dans sa pensée qu'un moyen d'arriver à mieux croire, à croire en philosophe, a reçu le nom de *Doute méthodique*[1].

Comment Descartes est-il sorti de son doute? Il avait rejeté les sens et le raisonnement, et se trouvait ainsi dépourvu de toutes les croyances qu'il avait prises auparavant pour les plus assurées; mais il considéra que pendant qu'il appliquait ainsi sa pensée à douter de tout, il y avait du moins une chose dont il ne pouvait douter, c'est à savoir de l'existence même de son doute, et par conséquent de sa pensée; car lors même que sa pensée serait trompée sur tous les points, comme il venait de le supposer, pour être trompé, il faut être. Voilà donc un fait contre lequel venaient échouer toutes les ressources de son esprit. Non-seulement il paraissait d'abord comme évident, mais quelque peine que Descartes pût prendre pour feindre et se persuader qu'il ne fût pas vrai, il ne pouvait y réussir. Il résolut donc de l'accepter avec une confiance d'autant plus entière qu'elle était forcée, et il

1. *Première méditation.*

posa ce fait : je pense, c'est-à-dire, je suis un être qui actuellement éprouve des modifications d'un certain ordre, que j'appelle des pensées. Descartes exprima ce fondement de toute sa philosophie par ces mots : *je pense, donc je suis*, dans lesquels il ne faut pas voir un argument, comme s'il admettait d'abord la pensée sans l'existence, et que par réflexion il établît que l'existence doit accompagner la pensée. Je pense, donc je suis, signifie simplement que je pense, et Descartes fait cette réflexion qu'il regarde comme évidente et qui l'est en effet ; moi qui pense, je suis, et je suis pensant. Il aurait exprimé la même chose en disant : ma conscience m'oblige invinciblement d'affirmer la réalité de mon existence comme être pensant[1].

Remarquons bien que Descartes est certain de son existence en tant qu'être pensant, et qu'il n'en est pas du tout certain, en tant que corps. La réalité de la substance pensante est de toutes les réalités la plus certaine, et celle sur laquelle il établira toutes les autres. Mais avant de songer à constater la réalité de son corps, il s'occupera tout au long de démontrer l'existence de Dieu ; et quand enfin il en viendra à la matière, sa démonstration, fort inutile, il est vrai, mais selon lui fort nécessaire, sera faible et embarrassée[2]. La distinction radicale de l'esprit et du corps, cette distinction dont Malebranche dira bientôt après, qu'elle n'avait pas été connue jusqu'à ces derniers temps, est donc une des conséquences du *Je pense, donc je suis.*

Après ce principe posé, la philosophie de Descartes est en quelque sorte armée de toutes pièces ; car elle est constituée comme philosophie indépendante par le doute méthodique : elle a de plus découvert le plus incontestable des faits, et par conséquent la plus incontestable des autorités, qui se trouve être celle de la conscience ; enfin, elle a un criterium, puisque non-seulement Descartes a admis un fait comme certain, mais qu'il sait bien ne l'avoir admis que parce qu'il a clairement et dis-

1. *Deuxième méditation.* — Voy. la *Réponse aux objections de Mersenne*, et les *Principes*, 7.
2. *Cinquième méditation.*

tinctement aperçu qu'il était vrai[1]. Il ne s'agit plus que de tirer parti de ces prémisses.

Voici d'abord comment Descartes conclut l'existence de Dieu, de l'existence de sa propre pensée[2]. Je suis, dit-il, et je suis pensant. Je prends pour certain que j'ai en moi certaines pensées; mais il me reste à savoir si ces pensées représentent des objets réellement existants, ou si elles ne sont que des chimères. Parmi ces idées que j'ai en moi, il en est que je conçois par cela seul que je pense (idées innées); d'autres (idées adventices) paraissent se former en moi à l'occasion des objets qui se rencontrent; d'autres enfin (idées factices) sont volontairement produites par moi-même[3]. Arrêtons-nous d'abord à l'idée de Dieu, qui est assurément une idée innée, et de toutes la plus importante. De cette seule idée qu'il trouve en lui, Descartes tire, par trois démonstrations différentes, la réalité même de Dieu[4]. — 1° J'ai en moi l'idée de Dieu. Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante et toute-puissante. Or cette idée ne peut tirer son origine de moi-même qui ne suis qu'une substance finie et qui n'ai pas même la perfection en puissance. L'être objectif d'une idée ne peut être produit que par un être formel : et il y a pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet[5]. — 2° Je suis et j'ai l'idée de Dieu, donc je ne suis pas l'auteur de mon être; car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai en moi quelque idée, m'étant déjà donné de toutes les choses la plus difficile à acquérir, qui est à savoir, la substance. Si l'on suppose que j'ai toujours été ce que je suis maintenant, cela ne

1. *Quatrième méditation.*
2. *Troisième et sixième méditations.*
3. Voy. la *Réponse à Leroy* et la *Réponse à la dixième objection de Hobbes.*
4. Voy. ci-dessus, dans la Théodicée, une exposition complète de la démonstration de l'existence de Dieu par Descartes; et cf. l'Introduction aux *Œuvres philosophiques de Descartes*, par M. Jules Simon, édition de 1844, p. 14 a 24.
5. Voici le sens de ces mots : réalité formelle, réalité objective, réalité éminente, que l'on trouve fréquemment dans Descartes :
Un être est *formellement* ce qu'il est; une idée est *objectivement* ce qu'elle représente. Avoir la réalité *éminente* d'une qualité, c'est posséder une qualité supérieure, et qui implique l'autre.

me dispense pas d'avoir une cause, car la durée d'une substance n'est que la répétition non interrompue de l'acte par lequel elle est produite. Recourir à mes parents ou à quelque autre cause moins parfaite que Dieu, ce n'est rien expliquer, car d'abord cette cause n'aura pas autant de réalité que son effet, et de plus on pourra démontrer qu'elle n'existe point par elle-même; et comme il s'agit d'une cause actuelle et conservatrice, il ne peut y avoir de progrès à l'infini. Enfin, plusieurs causes n'ont pas concouru à ma formation et ajouté chacune l'idée de quelque perfection à la notion que j'ai de la perfection que je lui attribue; car l'unité et la simplicité est le principal caractère de la perfection de Dieu. Ainsi donc de cela seul que j'existe, et que l'idée de Dieu est en moi, l'existence de Dieu est démontrée[1]. — 3° L'idée ou l'essence de Dieu implique l'existence; donc il y a identité entre concevoir l'idée de Dieu et concevoir clairement que Dieu est. Il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne sans vallée[2].

Les autres applications de la méthode de Descartes ont moins d'importance. Il admettait la réalité du monde matériel, mais non pas directement sur la foi de nos facultés perceptives, car, disait-il, un esprit malin pourrait me tromper, et produire en moi ces illusions. Il l'admettait comme une conséquence de la véracité de Dieu, qui ne peut nous avoir créés pour être le jouet d'une illusion perpétuelle. Il pensait que le monde ne persiste pas par sa propre force, mais que Dieu lui communique incessamment l'être, de sorte que la création est continue; il se trompait par conséquent sur la nature de la substance, et expliquait tous les mouvements par des lois mécaniques; de là, cette phrase célèbre : « De la matière et du mouvement, et je ferai le monde[3]. » De là aussi, les erreurs de ses successeurs sur

1. *Principes*, 20 et 21.—Voy. la *Religion naturelle* par M. Jules Simon, I[re] partie, chap. 1[er].
2. *Principes*, 14.
3. Voy. les *Essais* de M. de Rémusat, article *Descartes*, et article *Matière*.

la nature des substances secondes, que les uns ont rendues inutiles comme Malebranche par la théorie des causes occasionnelles, et Leibnitz par l'harmonie préétablie, et que les autres ont complétement supprimées comme Spinoza, qui rapporte directement tous les phénomènes à la substance divine[1].

Il faut citer parmi les disciples de Descartes, de La Forge[2], Glerselier[3], Jacques Rohault[4], Sylvain Régis[5], Clauberg[6], Geulinx[7], et parmi ceux qui, sans appartenir précisément à son école de philosophie, suivent fidèlement ses principes, presque tous les esprits d'élite du dix-neuvième siècle, Arnauld[8], Pascal[9], Nicole[10], Bossuet[11]. Le créateur de la philosophie de l'histoire, Vico[12], appartient aussi à l'école de Descartes; et nous rappro-

1. *Principes*, 36 et 37.

2. *Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus, necnon de ejusdem unione cum corpore, secundum principia Renati Descartes*, Paris, 1666; in-4.

3. Ami particulier de Descartes et éditeur de ses *OEuvres posthumes*, mort en 1686.

4. Né à Amiens en 1620, mort en 1675. Son *Traité de physique* a été longtemps classique en France.

5. Pierre-Sylvain Régis, né en 1632, mort en 1707, élève de Rohault, est l'auteur de divers ouvrages conçus dans l'esprit de la philosophie cartésienne. Nous ne citerons que le *Système de philosophie*, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale; Paris, 1690, 3 vol. in-4, réimprimé l'année suivante à Amsterdam.

6. Clauberg, né à Chartres en 1625, mort en 1665. — *Opera philosophica;* Amst., 1691, in-4. *Logica vetus et nova; ontosophia; de cognitione Dei et nostri*, Duisb., 1656, in-8. *Initiatio philosophi, seu dubitatio cartesiana*, 1655. Plusieurs fois réimprimé; Mulh., 1687, in-12.

7. D'Anvers, né en 1625, mort en 1669. — Arnoldi Geulinx, *Logica fundamentis suis, à quibus hactenus collapsa fuerat, restituta;* Ludg. Bat., 1662, in-12; Amst., 1698, in-12. Un traité de métaphysique péripatéticienne; Amst., 1691, in-12; et une Morale imprimée d'abord à Amsterdam, 1665; rééditée plusieurs fois, avec des argumentations, et notamment en 1709, in-8.

8. Mort en 1694. Ses *OEuvres*, éd. de Lausanne, 1777, 30 vol. in-4.— *OEuvres philosophiques d'Arnauld*, publiées par M. Jules Simon, dans la *Bibliothèque Charpentier*, 1 vol. in-12.

9. Né en 1523, mort en 1662. Voy. l'édition de M. Havet; Paris, 1852, 2 vol. in-8; et le Mémoire de M. Cousin sur les *Pensées de Pascal;* Paris, 1842, 1 vol. in-8.

10. Mort en 1695. *OEuvres phil. de Nicole*, éd. Jourdin, 1845.

11. *OEuvres phil.*, éd. Jules Simon, *Bibliothèque Charpentier*, 1844.

12. Né à Naples en 1680, mort en 1744, auteur de la *Science nouvelle*, traduite en français par M. Michelet; 2e éd., Paris, 1836, 1 vol. in-8.

cherons de son école Grotius[1] et Puffendorf[2], qui n'ont écrit que sur le droit naturel, mais qui en ont écrit en s'appuyant exclusivement sur les principes de la raison. Enfin, Spinoza et Malebranche sont des disciples de Descartes, mais des disciples qui ont profondément modifié ses doctrines, et de taille, d'ailleurs, à être des maîtres[3].

3. *Malebranche. Spinoza. Leibnitz.*

La philosophie de Malebranche[4] peut être réduite à un très-petit nombre de points. Il prend pour principe cette doctrine de Descartes que l'esprit est une substance pensante, et le corps une substance étendue. Entre l'étendue et la pensée, quel est le rapport? Comment l'action de l'une sur l'autre, soit pour la locomotion, soit pour la connaissance, pourra-t-elle s'établir? Il semble qu'elle ne le pourra pas. Descartes avait songé surtout à distinguer deux choses qui sont profondément distinctes, et il y avait réussi, mais en oubliant que ces deux natures si différentes vivent dans une union continuelle. Malebranche ne pouvant ni expliquer ni même comprendre l'action naturelle du corps sur l'esprit et de l'esprit sur le corps, prit le parti de la nier, et de chercher ailleurs que dans une influence directe, l'explication des phénomènes que nous apercevons.

Pour y parvenir, il se fonda sur cette observation incontestable

1. Hugo Van Groot (Grotius), né en 1383, mort en 1645. — *De jure belli et pacis*, Paris, 1625, in-4. La meilleure édition est celle de Lausanne, 1751, 4 vol. in-4; traduite en français par Barbeyrac; Amst., 1725, 2 vol. in-4.

2. Né en 1632, mort en 1694. *Du droit naturel et du droit des gens*, traduit en français par Barbeyrac, Amst., 1706; 4e éd.; Bâle, 1732, 2 vol. in-4.

3. Parmi les adversaires de Descartes il faut compter, outre les auteurs des *Objections* et Voët, Huet, l'auteur de la *Censura philosophiæ cartesianæ*, Paris, 1689, in-12, et Daniel, dont nous avons le *Voyage du monde de Descartes*, Paris, 1691, in-12.

4. Né à Paris, en 1638, mort en 1715, prêtre de l'Oratoire. Ses principaux ouvrages sont la *Recherche de la vérité*, les *Entretiens métaphysiques* et les *Méditations chrétiennes*. M. de Genoude a publié ses *OEuvres* en 2 vol. in-4, Paris, 1837. Voy. aussi les *OEuvres* de Malebranche, publiées en 2 vol., dans la *Bibliothèque Charpentier*, par M. Jules Simon, Paris, 1842.

que l'idée de Dieu est toujours présente, clairement ou obscurément, au fond de notre entendement. Il lui semblait, d'ailleurs avec raison, qu'on pouvait très-légitimement admettre une union constante de la créature avec son créateur, et de la raison humaine avec la raison absolue d'où elle tire toute sa lumière. Or, Dieu connaît tout ce qui est, et nous, qui connaissons Dieu, nous connaissons les idées que Dieu a de tout ce qui est; ainsi l'esprit ne perçoit pas les corps, et cependant il les connaît en connaissant les idées que Dieu en a. Telle est la théorie de la vision en Dieu. Quant à la production du mouvement, outre que l'esprit de l'homme est incapable, par sa nature métaphysique, de produire un déplacement des parties corporelles, Dieu étant cause souveraine, toute-puissante, absolue, on ne voit pas qu'il puisse exister une autre cause; car, s'il en existait une autre, il arriverait de deux choses l'une, ou elle agirait contre Dieu, ce qui abolirait la toute-puissance divine, ou elle agirait avec Dieu, ce qui la rendrait tout à fait inutile. Malebranche en concluait que tout mouvement est produit par l'action directe de Dieu, et que nos volontés sont inefficaces. L'accord que nous observons entre nos volontés et l'exécution tient à ce que Dieu est attentif à mouvoir les corps, lorsque nous voulons les mouvoir. Notre volonté est donc plutôt une occasion qu'une cause de mouvement. Telle est la théorie des causes occasionnelles.

Voilà donc en trois mots le système de Malebranche : Descartes pose ce principe que l'âme et le corps sont profondément distincts; de ce principe, Malebranche conclut qu'ils ne peuvent agir l'un sur l'autre; cependant, il se fait à lui-même cette objection, que l'expérience semble nous les montrer agissant l'un sur l'autre : 1° dans la connaissance, 2° dans la production du mouvement; et enfin, il résout la difficulté par la double hypothèse de la vision et des causes occasionnelles.

La philosophie de Spinosa[1] est plus audacieuse et en un sens

1. Né à Amsterdam en 1632, mort en 1677. Ses principaux ouvrages sont le « *Traité théologico-politique*, contenant plusieurs dissertations où l'on fait voir que la liberté de philosopher, non-seulement est compatible avec le maintien de la piété et la paix de l'État, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire

plus conséquente. Malbranche n'avait vu qu'un côté de la difficulté, et ce côté même qu'il avait aperçu, il l'expliquait par une hypothèse peu vraisemblable, dont le plus grand tort était de conserver des substances que l'hypothèse rendait inutiles. Examinons en effet cette double hypothèse de la vision en Dieu et des causes occasionnelles, que laisse-t-elle subsister hors de Dieu? Des idées et des phénomènes sensibles qui ne sont, dans le fond, que les idées de Dieu, et les produits directs de son activité; et de plus, de certaines substances dans lesquelles se passent ces phénomènes, sans qu'elles puissent concourir, ou du moins concourir efficacement à les produire. Ces substances inertes, qui ne sont que comme une espèce de lieu dans lequel les phénomènes se développent, embarrassent tellement Malebranche, qu'il ne manque pas une occasion d'insister sur l'obscurité de l'idée de substance. On voit bien qu'elles sont dans le monde, en quelque sorte, malgré lui.

Spinoza les en fera sortir. S'il faut une substance outre la cause, pour expliquer les phénomènes, pourquoi cette substance doit-elle être une autre que la substance même de Dieu? On pourrait avoir besoin, en philosophie, pour expliquer la conscience de la personnalité, et pour rendre possible la liberté et l'imputation morale, de causes secondes; qu'a-t-on besoin de substances individuelles, et sur quel fondement peut-on s'appuyer pour les admettre? Enfin Malebranche n'est embarrassé que du rapport de l'esprit à la matière; mais le rapport du fini à l'infini n'est-il pas tout autrement difficile à expliquer? Malebranche a vu la petite difficulté et n'a pas vu la grande. C'est la grande surtout qui frappe Spinoza; et pour montrer qu'elle est insoluble si on laisse à la substance finie la réalité que Malebranche n'a voulu ôter qu'à la cause secondaire, Spinoza n'aurait besoin que de prendre à Malebranche son raisonnement en le complétant :

en même temps et la paix de l'État et la piété elle-même; » et l'*Éthique*. Les *Œuvres* de Spinoza ont été traduites en français pour la première fois par M. Émile Saisset, *Bibliothèque Charpentier*, Paris, 1842, 2 vol. in-12. Consultez l'Introduction du traducteur.

Mémoire sur la *Doctrine de Spinoza*, par Henri Martin, Caen, 1837, 1 vol. in-8.

en effet, si toute cause secondaire est une limite à la toute-puissance de Dieu, comment toute substance étrangère à Dieu, ne serait-elle pas une limite à la plénitude de son être? Ainsi, selon Malebranche, c'est Dieu qui pense et agit en nous, et Spinoza n'ajoute qu'un mot : c'est Dieu qui est, qui pense et qui agit en nous. Le monde avec ses phénomènes n'est que l'ensemble des modes de la substance divine; et les lois générales, les formes générales de l'existence, dont les phénomènes ne sont que les modes, sont proprement les attributs de Dieu. De sorte qu'en tout, il n'y a d'autre réalité que Dieu, avec ses attributs et ses modes. Nous sommes distincts de lui, comme la pensée que je forme en ce moment est distincte de mon être, quoiqu'elle ne puisse exister qu'en lui et par lui.

Spinoza, comme on le voit, ne fait qu'appliquer avec plus de rigueur le principe de Malebranche. Il en tire la véritable conclusion; et logicien en tout, tandis que Malebranche s'efforce, vainement, mais avec sincérité, de sauver la liberté malgré la théorie des causes occasionnelles, Spinoza n'a que de la pitié pour cette illusion des hommes, qui sont esclaves et se croient libres. Il veut pourtant aussi constituer une morale, avec ces déplorables prémisses : tant il est vrai que le besoin et le sentiment d'un principe survivent à tout le reste! mais après l'anéantissement de la personne humaine, et quand on n'a plus à promettre d'autre éternité que l'absorption dans la substance commune, il ne faut plus parler ni d'avenir, ni de loi morale. Le logicien Spinoza se contredit en cela, et sa morale ne prouve qu'une seule chose, c'est qu'il n'a pas voulu souscrire à la condamnation de sa doctrine.

La philosophie de Leibnitz [1] repose sur le même principe d'où Spinoza et Malebranche ont tiré leur système, c'est-à-dire qu'elle est aussi un développement de la pensée cartésienne; mais Leibnitz n'est ni un panthéiste déclaré comme Spinoza, ni,

1. Né à Leipzig, en 1646, mort en 1716. Édition Dutens, 1768, 6 vol. in-4. Il faut y joindre les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publiés, avec quelques autres écrits, à Amsterdam, en 1755, in-4, par Raspe; *OEuvres philosophiques*, éd. Erdmann, en 1 vol. in-4, Berlin, 1840; éd. Jacques, 2 vol. in-12, dans la *Bibliothèque Charpentier*, Paris, 1842. — *Leibnitz, historien de la philosophie*, par M. Bertereau, 1843.

comme Malebranche, un déiste qui ne peut s'arrêter que par une inconséquence sur le chemin du panthéisme. A l'hypothèse des causes occasionnelles, qui rend les substances secondes inutiles, il substitue celle de l'harmonie préétablie, qui ôte, à la vérité, toute action d'une substance sur une autre, mais qui explique toutes les modifications d'une substance par le développement de la force qui lui est propre. Il y a donc, dans cette nouvelle doctrine, une séparation complète des êtres produits et du créateur; la distinction de Dieu et du monde est réelle et légitime, la liberté et par conséquent la morale, sont possibles, les données de l'expérience psychologique sur la nature de la personne humaine et de la force qui la constitue sont écoutées, la pluralité des êtres est expliquée, ainsi que les lois qui les régissent, l'harmonie qui les unit, et la Providence, qui fonde et maintient cette harmonie par le moyen de ces lois.

Leibnitz échappe donc à une difficulté qui semblait tenir à la nature du cartésianisme, et il y échappe en modifiant les données du problème. Descartes avait réduit les substances secondes à n'être que des substances inertes, savoir une substance étendue, ou une substance pensante. Ces substances ne furent plus pour Malebranche qu'une nécessité incommode qu'il fallait subir, et Spinosa les supprima. Leibnitz les étudie au contraire plus profondément; il en découvre la véritable nature, et explique du même coup leur rapport avec les phénomènes contenus virtuellement en elles, et qu'elles développent par une énergie qui leur est propre. Telle est l'origine de la philosophie des monades, par laquelle les substances inertes de l'école cartésienne deviennent les forces simples. Cette philosophie est le vrai; Leibnitz la complète ensuite en montrant combien les lois de la nature sont elles-mêmes simples, régulières, et comment elles unissent tous les êtres par des proportions non interrompues qui font du monde un tout, un système; en établissant au-dessus de cet ensemble de monades qui conspirent vers un même but, un Dieu tout-puissant, tout intelligent, tout bon, qui conçoit toutes les formes possibles de l'existence, et qui choisit et réalise la meilleure,

d'où il suit que ce monde est le meilleur des mondes possibles. Après avoir démontré cet optimisme *a priori*, Leibnitz le défend contre les objections, sans rien oublier, sans omettre un seul des points de vue qu'un pareil sujet renferme. Dans cette longue et admirable description de l'unité qui existe véritablement sous l'apparente variété que l'expérience nous révèle, Leibnitz, plus complet que Descartes, Malebranche et Spinosa, ne fait pourtant qu'approfondir, qu'achever, pour ainsi dire, une doctrine qu'ils ont déjà proclamée. Mais au lieu d'arriver à l'harmonie, comme Spinosa, en détruisant les éléments de la multiplicité, ou comme Malebranche et même Descartes, en les atténuant, en les effaçant, il y arrive tout au contraire en conservant entière la réalité, l'action des individus; de sorte qu'on peut dire qu'il a effectivement résolu le problème dans la solution duquel ils ont failli.

Il est resté cependant dans le système de Leibnitz quelque chose d'incomplet. Ses monades vivent et se développent en vertu de leur propre force; mais si elles peuvent se mouvoir, elles ne peuvent rien mouvoir au dehors. La coïncidence des mouvements entre ce qui nous paraît la cause et ce que nous prenons pour un effet, vient de l'exacte harmonie établie entre les forces, et par conséquent entre les phases diverses de leurs développements : hypothèse évidemment inutile; puisqu'elle part d'une impossibilité prétendue de transmettre un mouvement d'une substance à l'autre; hypothèse d'ailleurs gratuite, invraisemblable, qui compromet la liberté et ne diffère de la théorie des causes occasionnelles que par ce seul point (important il est vrai), que Dieu, suivant Leibnitz, fait en une fois, dans la création de la substance, ce que, d'après Malebranche, il fait successivement dans la production des phénomènes. Là est le vice du système de Leibnitz. Il a trouvé la notion de force seconde, mais il ne l'a pas comprise complétement. On a dit que Descartes s'en était tenu à la notion de substance, et par là avait donné au spinosisme l'occasion de naître; que Leibnitz avait restitué à la cause sa place véritable : rien n'est plus vrai, si l'on ajoute, 1° qu'il s'agit des causes secondes (car Descartes, Malebranche et Spinosa ont assu-

rément bien connu la cause première), et 2° que Leibnitz, s'il a bien compris les rapports des phénomènes avec leur substance propre, a nié l'action d'une substance sur une autre.

Esprit aussi étendu et aussi érudit que profond, Leibnitz a remis en honneur l'histoire de la philosophie; il a relevé cet éclectisme pratiqué par Platon, analysé et constitué par Aristote, développé outre mesure par les alexandrins; il a, mieux que Descartes, étudié l'intelligence humaine, et démontré l'autorité de la raison. Il n'a pas, comme lui, ouvert une ère philosophique; mais il a tiré de la révolution opérée par son prédécesseur les fruits les plus excellents qu'elle pût porter.

Nous ne citerons que Wolf parmi les disciples de Leibnitz; et avant d'indiquer les caractères généraux de la philosophie de Locke, dont Leibnitz fut l'adversaire, et à laquelle se rattachent l'école française du dix-huitième siècle et Condillac, nous rappellerons qu'en dehors des écoles de Bacon et de Descartes, quelques écrivains ont encore laissé la trace de leur passage pendant la durée du dix-septième siècle; des mystiques, Gale[1], Cudworth[2], Henri More, Swedenborg[3]; des sceptiques, Pascal, Sorbière, Huet[4], Bayle[5]. Mais, malgré la valeur individuelle de quelques-uns d'entre eux, comme Pascal, Bayle, Swedenborg, qui sont des esprits du premier ordre, ils n'ont pas laissé de postérité; et la philosophie du dix-septième siècle se partage tout entière entre les empiriques, qui se rattachent à Bacon, et la glorieuse école de Descartes.

1. Théophile Gale, mort en 1677. *Philosophia universalis*, Lond., 1676, in-8; *Aula deorum gentilium*, Lond., 1676, in-8.

2. Cudworth, né en 1617, mort professeur à Cambridge, en 1688. Son ouvrage, écrit en anglais, a été traduit en latin par Mosheim, sous ce titre : *Systema intellectuale hujus universi*, Jen., 1733, in-fol.; Lugd. Bat., 1773, 2 vol. in-4.

3. Emmanuel Swedenborg, né à Stockholm en 1688, mort en 1772. Ouvrages principaux : *Arcana cœlestia*, 8 vol. in-4, Lond., 1749-56; *De cœlo et inferno ex auditis et visis*, Lond., 1758; trad. franç. de Pernety, 2 vol. in-8, Berlin, 1782; *Vera christiana religio*, etc., Amst., 1771.

4. Né à Caen en 1630, mort en 1721, évêque d'Avranches; auteur de la *Démonstration évangélique*, de la *Censure de la philosophie cartésienne* et d'un traité *De la faiblesse de l'esprit humain*, Amst., 1723, in-12.

5. Né à Carlat, comté de Foix, en 1647, mort en 1706.

4. *Locke. L'Encyclopédie. Condillac.*

Locke appartient par sa date au dix-septième siècle[1]; mais son école tient une place considérable dans la philosophie du dix-huitième. On peut voir en lui le philosophe qui a définitivement constitué la science psychologique. Sous ce rapport il est vrai de dire que son influence dure encore, et qu'il est du petit nombre de ceux qui ont concouru à rendre à la philosophie son caractère et sa méthode.

« Locke raconte, dans les premières pages de son livre[2], que dans une conversation à laquelle il assistait, une question étrangère à la philosophie fit naître une discussion où les opinions les plus diverses furent avancées, sans que la difficulté pût être résolue. A la réflexion, il soupçonna que la cause en était surtout qu'on se servait de notions dont on n'avait pas reconnu la nature, la portée, les limites; et, généralisant cette observation, il conclut que, puisque après tout nous ne pensons, nous ne philosophons qu'avec l'esprit humain, c'est d'abord cet esprit humain qu'il importe de connaître. De là l'*Essai sur l'esprit humain*, où Locke détermine sa nature et ses forces, la circonscription de nos connaissances, leur étendue et leurs limites. C'est à cette pensée grande et simple que se rattache toute la philosophie de Locke; c'est là qu'est l'originalité de cette philosophie; c'est par là *qu'il* a rendu un service immortel à l'esprit humain. Mais après avoir ouvert la route de la vraie philosophie, Locke y a chancelé lui-même et s'est insensiblement égaré dans un sentier étroit et exclusif[3]. »

1. Né à Wrigton en 1632, mort en 1704. *OEuvres complètes*, 3 vol. in-fol., Lond., 1727 (3e édit.). Outre l'*Essai sur l'entendement*, nous citerons un *Essai sur le gouvernement civil*, des *Lettres sur l'éducation* et *le Christianisme raisonnable*. L'*Essai sur l'entendement* a eu 13 éditions en anglais; la traduction française (par Coste) en a eu cinq; la traduction latine (Thiele) en a eu trois; la traduction allemande (Tennemann) en a eu trois.

2. Dans la Préface de l'*Essai sur l'entendement humain*.

3. M. Cousin, cours de 1829, Ier vol., p. 455, et cf. le second volume tout entier.

Des trois questions dont se compose la psychologie, savoir la nature des phénomènes, leur origine et leur formation, Locke n'a guère étudié que la seconde. Il commence par combattre la théorie des idées innées, dont il triomphe sans peine parce qu'il la dénature, et à la place de cette doctrine, il admet l'hypothèse de la *table rase*. L'esprit est une table rase, sur laquelle viendront s'inscrire des idées, par le secours de l'expérience. Il n'y a donc rien dans l'esprit qui ne lui vienne des sens ; et c'est contre cette proposition, qui est la base même du sensualisme, que Leibnitz a établi son axiome célèbre : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui d'abord n'ait été dans les sens ; rien, excepté l'intelligence elle même. »

Locke distingue deux sortes d'expérience ; la sensation, qui a pour objet le monde extérieur ; et la réflexion, qui a pour objet les opérations de l'âme.

Ces opérations de l'âme sont la perception des sensations, la rétention (qui comprend l'attention, la mémoire et la répétition), le discernement, la comparaison et la composition. Viennent ensuite l'abstraction et la généralisation. Ainsi tout se borne à obtenir directement des données expérimentales, et à les combiner ensuite de diverses facons.

Quand on s'explique ainsi l'origine des idées, il est impossible de ne pas se tromper sur la nature des idées les plus importantes ; aussi Locke a-t-il confondu l'idée d'espace avec l'idée de corps, l'idée de temps infini avec celle de durée, l'idée d'infini avec celle d'indéfini, etc. Pour lui, l'identité personnelle repose uniquement sur la mémoire ; la substance n'est qu'une collection d'attributs ; et le rapport de cause à effet, un simple rapport de succession.

Avec ces prémisses, Locke devait aboutir au nominalisme, au matérialisme. Il n'a pas été jusque-là. Il s'est abstenu de prononcer ; il a fait un appel à la révélation. Ses disciples ont répondu pour lui ; ils sont allés jusqu'au bout de ses principes.

A l'école de Locke se rattachent quelques analystes, tels que S'Gravesande[1], Ch. Bonnet[2], et l'école philosophique de l'En-

1. Né à Bois-le-Duc en 1688, mort en 1742.

2. Né à Genève en 1720. Il s'est beaucoup occupé d'histoire naturelle. Voici

cyclopédie, d'Alembert[1], Diderot[2], Condorcet[3], la Mettrie[4], Priestley[5], dont les doctrines sont celles des encyclopédistes. Voltaire[6], si on le classe comme philosophe, peut être aussi compté parmi les disciples de celui qu'il appelle toujours : « le sage Locke. » Helvétius[7] expose la morale véritable du sensualisme, c'est-à-dire, la morale de l'intérêt. Le sensualisme n'est-il pas en effet la négation de tout principe absolu ? Si, comme le veulent les sensualistes, nous tirons toutes nos idées des sens et de l'expérience, la conscience morale elle-même doit dépendre ou des faits, ou de notre propre activité intellectuelle. Elle n'est donc plus une règle éternelle, infaillible, ou, pour parler plus

l'indication de ses principaux ouvrages philosophiques : *Essai de Psychologie*, Lond., 1754, in-12 ; *Essai analytique des facultés de l'âme*, Copenhague, 1760, in-4 ; 1769, in-8 ; *Palingénésie philosophique*, Genève, 1769 et 1778, 2 vol. in-8. Ses *OEuvres* ont été publiées à Neufchâtel, 1779, en 8 vol. in-4 et en 18 vol. in-8.

1. Jean Le Rond d'Alembert, fondadeur de l'*Encyclopédie*, né à Paris en 1717, mort en 1783, secrétaire perpétuel de l'Académie française. Il est auteur du Discours préliminaire de l'*Encyclopédie* et d'un *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, dans lequel il adopte les principes de Locke, mais en admettant sans restriction la simplicité de l'âme. D'Alembert était en même temps un géomètre du premier ordre.

2. Né à Langres en 1712, mort en 1784, a écrit sur la philosophie comme sur presque tous les sujets, avec des vues souvent profondes, toujours hardies et originales. C'est à lui qu'est due l'idée de l'*Encyclopédie*, dont il resta le seul chef après la retraite de d'Alembert. Les articles sur l'histoire de la philosophie qu'il y a insérés ne sont que de très-médiocres analyses de Brucker. Ses *OEuvres* ont été publiées par Naigeon, Paris, 1798, 15 vol. in-8.

3. Le marquis Caritat de Condorcet, né en Picardie en 1743, s'empoisonna dans son cachot en 1794, pour échapper à la guillotine. Recueilli par Mme Vernet après sa condamnation, il apprit que l'asile qu'elle lui donnait pouvait lui coûter la vie, et sortit de chez elle en trompant sa surveillance ; la catastrophe arriva quelques jours après. C'est chez Mme Vernet que fut composée l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Les ouvrages de Condorcet forment 21 vol. in-8, Paris, 1804. Dans ce recueil ne sont pas comptés les ouvrages de mathématiques, qui ont été publiés à part.

4. Médecin, né à Saint-Malo en 1709, mort en 1751, à la cour de Frédéric, à Berlin. On a de lui, outre un certain nombre d'ouvrages de médecine, l'*Histoire naturelle de l'âme*, l'*Homme-machine*, l'*Homme-plante*. Ces titres disent assez dans quelles désolantes doctrines ces livres ont été conçus.

5. Né en 1733, mort en 1804, célèbre comme physicien. Il entreprit de démontrer la matérialité de l'âme.

6. Né à Châtenay, près de Sceaux, en 1694, mort en 1778.

7. Né en 1715, mort en 1771, auteur du livre *De l'esprit*.

justement, elle n'est plus une règle. Ainsi la morale est détruite; car une doctrine qui n'est plus que le calcul des intérêts est moins une morale qu'une négation explicite de l'existence de la morale. On a maintes fois démontré, par les faits et par le raisonnement, combien est erronée la doctrine de Locke sur l'origine de nos idées; mais si l'on veut juger cette doctrine par ses conséquences, il n'y a pas d'argumentation plus accablante pour les sensualistes que de prouver que la morale d'Helvétius s'en déduit rigoureusement.

En Angleterre, la philosophie de Locke ne manqua pas d'adversaires. Clarke[1] la combattit au nom des principes de Newton; Cumberland[2] et Shaftesbury[3], quoique dévoués à la philosophie expérimentale, s'efforcèrent de réfuter une doctrine dont les conséquences morales les effrayaient. Berkeley[4] combattit aussi la philosophie de Locke, mais d'un point de vue tout opposé, car il exagéra l'idéalisme au point de nier absolument l'existence des corps; et l'on peut remarquer, comme une preuve que toute doctrine exclusive un peu conséquente doit aboutir au scepticisme, ou du moins l'engendrer tôt ou tard, que Hume[5] aboutissait à un scepticisme radical, en développant le sensualisme de Locke, tandis que Berkeley arrivait à une conclusion analogue

1. Samuel Clarke, né à Norwich en 1675, mort en 1729. M. Jacques a publié ses *OEuvres philosophiques* dans la *Bibliothèque Charpentier*, 1 volume in-12, 1842.

2. Né en 1632, mort en 1710, a publié en latin une réfutation de Hobbes, traduite en français par Barbeyrac, Amst., 1744, in-4.

3. Ashley Cooper, comte de Shaftesbury, né à Londres en 1671, mort en 1713.

4. George Berkeley, évêque de Cloyne, né en 1684, mort en 1753. On a de lui les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, traduits en français par l'abbé du Gua de Malves, en 1750, in-12; les *Principes des connaissances humaines*, où il exposa pour la première fois son idéalisme radical; un dialogue intitulé: *Alciphron ou le Petit Philosophe*, traduit en français par de Joncourt, 1734, 2 vol. in-12, et quelques autres écrits moins importants.

5. David Hume, né à Édimbourg en 1711, mort en 1776, célèbre auteur de l'*Histoire d'Angleterre*, d'abord ami, puis ennemi irréconciliable de J. J. Rousseau, est un des plus profonds philosophes de l'école de Locke. Il prouva clairement que le sensualisme doit aboutir à un scepticisme presque absolu, mais il le prouva pour s'en tenir au scepticisme et au sensualisme, et non pour le réfuter. Son *Essai philosophique sur l'entendement humain* a été traduit en français par de Mérian, avec des notes de Formey, Amst., 1758, 2 vol. in-8.

dans un but diamétralement opposé, et en partant de l'exagération du principe contraire.

En France, l'éloquence de Rousseau[1] qui défendait avec ardeur, mais sans portée scientifique, quelques-uns des principes rationalistes, faisait obstacle aux progrès de l'esprit négatif et matérialiste répandu par l'Encyclopédie. On doit surtout lui savoir gré de ses constantes et énergiques protestations en faveur de la liberté de penser. Il n'a point créé de système, il n'a pas été chef d'école ; sur un grand nombre de questions capitales, il a exprimé plutôt des sentiments généreux et élevés, que des doctrines approfondies. Mais, malgré des lacunes, des contradictions et des erreurs, il a été au dix-huitième siècle un apôtre fervent de l'existence de Dieu, du libre arbitre, de la morale du devoir, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Personne n'a mieux su mettre en pratique le précepte de penser par soi-même et de secouer les préjugés. Sa morale, toujours noble dans ses principes, fléchit souvent dans les détails ; et Rousseau, qui s'est tant occupé d'éducation, aurait interdit à son élève plus d'un de ses ouvrages.

Condillac[2], tout en acceptant les principes métaphysiques de Locke, en tira, par une inconséquence évidente, le spiritualisme, et une doctrine saine et élevée sur la nature de Dieu et les devoirs des hommes. Esprit plus méthodique que profond, plus exact que logicien, il construisit un système d'une simplicité, d'une régularité admirable ; et s'il se trompa sur le point capital de l'origine des idées qu'il explique par la théorie de la sensation transformée, on ne peut lui refuser, ni des observations de détail pleines de vérité et de finesse, ni une régularité qui, à force d'être irréprochable et d'embrasser tous les éléments de la

1. J. J. Rousseau, né à Genève en 1712, mort en 1778, à Ermenonville.

2. Étienne Bonnot de Condillac, né à Grenoble en 1715, mort en 1780, frère de l'abbé Mably. Ses principaux ouvrages sont, en philosophie, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, le *Traité des systèmes*, le *Traité des sensations*, où se trouve la fameuse hypothèse de la statue à laquelle Condillac donne successivement toutes nos facultés, pour mieux en montrer la distinction et les rapports, l'*Art de penser*, l'*Art de raisonner*, la *Grammaire OEuvres complètes*, Paris, 1803, 32 vol. in-12.

science, arrive presque jusqu'à la grandeur. Le fond de la doctrine de Condillac est le même que celui de Locke, car il fait tout sortir de la sensation ; mais Condillac est plus systématique. Il fait l'histoire de nos idées en commençant par la première de nos sensations, et en montrant graduellement comment toutes les idées que nous possédons aujourd'hui sont sorties de cette unique source. Il s'est servi pour cela de l'hypothèse célèbre d'une statue à laquelle il donne successivement toutes nos facultés. Selon lui, notre faculté la plus puissante, celle qui concourt le plus efficacement à transformer les sensations, c'est la liaison des idées ; et comme ce sont les signes qui fixent les idées dans la mémoire, qui en déterminent la compréhension, et qui nous servent à les réunir, il en conclut que nous devons à l'usage des signes, c'est-à-dire du langage, tous les progrès de la pensée. Nous ne savons réfléchir, dit Condillac, que parce que nous savons parler ; doctrine qu'on a exagérée depuis, dans une autre école, jusqu'à soutenir que nous ne penserions même pas sans le langage.

Condillac appliqua ses méthodes à la plupart des connaissances humaines, et succéda pour un temps, dans les écoles françaises, à l'influence du cartésianisme. C'est à lui que se rattachent Cabanis[1], Destutt Tracy, et plus particulièrement encore Laromiguière, qui perfectionna et éleva son système, en restant, comme lui aussi, par une inconséquence, fidèle à la spiritualité, à l'immortalité de l'âme, à la morale du devoir.

5. *École écossaise.*

L'école écossaise, qui, comme la philosophie de Condillac, compte encore aujourd'hui des partisans parmi nous, et dont nous parlerons d'autant moins que les ouvrages qu'elle a produits sont entre les mains de tout le monde, et qu'une partie de ses principes et de ses doctrines a passé dans notre enseignement classique, est, comme l'école de Locke, une école profondément

1. Né en 1757, mort en 1808. M. Cerise a donné une nouvelle édition de son traité des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1855.

psychologique. Elle est d'accord avec Locke, pour placer la psychologie en tête des études philosophiques, comme une base nécessaire, indispensable; elle donne, comme lui, à la question de l'origine des idées, l'importance capitale qu'elle doit avoir; comme lui, elle rejette les hypothèses, et ne s'adresse qu'à l'observation lente, patiente, et à une induction prudente, mesurée. Elle diffère de la philosophie de Locke en ce qu'elle admet une source d'idées supérieure à l'expérience, et, par là, elle échappe à toutes les tristes conséquences que la philosophie de Locke a portées, en grande partie, malgré lui-même. Seulement, l'école écossaise, qui est sans contredit l'une des plus sages et des plus fécondes, et que l'on n'étudiera jamais trop, parce qu'elle ne fait que des observations exactes, et n'émet que des idées justes, est incomplète en trois points, que nous ne ferons qu'indiquer: 1° Cette faculté supérieure à laquelle elle en appelle, n'est qu'une sorte d'instinct spirituel, une aptitude particulière de l'esprit à concevoir et à admettre certains principes, indépendants de l'expérience, qui ne sont autres que le sens commun; 2° l'école écossaise, absorbée dans l'observation des faits, néglige quelques-uns des problèmes fondamentaux de la philosophie, ou met trop légèrement les solutions de ces problèmes au nombre des *desiderata* qu'il faut admettre sans démonstration; nous citerons, entre autres, le problème de la légitimité de la connaissance. Une école psychologique devait débuter par ce problème, et mettre toute sa force à l'approfondir; car il résulte évidemment des principes par lesquels on démontre la nécessité de la psychologie, que la philosophie tout entière est attachée à la question de la légitimité de nos connaissances. Cependant, tandis que l'école critique allemande ramène avec éclat la philosophie à ce problème primordial, qui, posé en tête de la science, la modifie de fond en comble, Reid et ses successeurs affectent de l'écarter sans discussion et sans examen; et, acceptant le fait comme une démonstration suffisante du droit, se contentent d'analyser nos idées pour en constater les caractères. C'est ainsi que Reid se consume à opposer des analyses plus exactes aux hypothèses captieuses sur lesquelles reposait le scepticisme de

Hume; mais il relègue parmi les chimères les objections tout autrement radicales de Kant. 3° Enfin, dans la crainte de se perdre dans les hypothèses, l'école écossaise s'arrête, pour ainsi dire, à moitié chemin, et s'abstient de conclure; d'où il résulte que ces analystes profonds et judicieux n'ont pas de système. Ainsi, non-seulement la question psychologique par excellence, qui est le vrai début de la philosophie, celle de la légitimité de la connaissance, est omise ou traitée d'une façon superficielle et insuffisante, mais le principe auquel on en appelle pour réfuter le sensualisme, quoique démontré et décrit avec supériorité, n'est pas déterminé par ses caractères essentiels; et enfin, par une inconséquence inévitable dans une doctrine où l'observation n'est pas dominée par un principe simple et rigoureux, la science reste sans conclusion, et semble moins une science faite qu'un amas de matériaux pour faire la science. L'école écossaise n'est, à proprement parler, qu'une école descriptive; il est vrai qu'en ce genre elle est sans rivale. La première, elle a appliqué à la psychologie la méthode des sciences naturelles; c'est la méthode de Locke, devenue vraiment scientifique. Après les écossais, il y a plutôt à ajouter qu'à refaire.

Les plus célèbres philosophes écossais, en négligeant Hutcheson[1], qui n'est guère qu'un moraliste, sont Thomas Reid[2], le véritable chef de l'école, Jacques Beattie[3], Oswald[4], Priestley[5], Price[6], Ferguson[7], Adam Smith[8], l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux*, qui fait de la sympathie le principe de la morale, Thomas Paine[9], Anglais, et l'un des fondateurs de la république des États-Unis, enfin, l'un des esprits les plus exacts et

1. Né en Irlande en 1694, mort en 1747.
2. Né en 1704, mort en 1796. M. Jouffroy a traduit en français son *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, 6 vol. in-8, Paris, 1828.
3. Né en 1735, mort en 1803.
4. Fl. vers 1769.
5. Priestley est plutôt un disciple de Locke. Voy. p. 598.
6. Né en 1723, mort en 1791.
7. Né en 1724, mort en 1816.
8. Né en 1724, mort en 1790.
9. Mort en 1809.

les plus judicieux qui aient honoré la philosophie de nos jours, Dugald Stewart[1].

M. Royer-Collard importa en France la philosophie écossaise, en lui donnant plus de rigueur et d'élévation. Ce fut le signal de la chute de l'école sensualiste, et du retour des doctrines cartésiennes[2].

6. *Philosophie allemande.*

Averti par le scepticisme de Hume, Kant[3] porta son attention sur l'infériorité de la métaphysique et en général de la philosophie pour la sûreté de la méthode, la rigueur et la portée des résultats, quand on la compare aux mathématiques. Il pensa que cette infériorité tenait principalement à ce que le problème philosophique n'était pas exactement posé, à ce que la philosophie, loin de résoudre le problème de la solution duquel dépendait toute sa force, n'avait pas même reconnu l'existence de ce problème.

I. *Objet de la philosophie critique.* (Idée d'une science transcendantale.)

La connaissance suppose 1° une faculté de connaître; 2° des objets qui affectent nos sens.

1. Né à Édimbourg en 1753, mort en 1828. *Esquisse de philosophie morale*, traduction de M. Jouffroy, 1 vol. in-8, 3e éd., Paris, 1840.

Éléments de la philosophie de l'esprit humain, traduction de M. L. Peisse, 3 vol. in-12, Paris, 1843.

2. Il faut citer au moins, parmi les auteurs de la réaction spiritualiste, qui a signalé le commencement du XIXe siècle, J. P. F. Ancillon, né à Berlin en 1766, d'une famille française, et qui a été longtemps ministre des affaires étrangères en Prusse. On a de lui divers recueils de Mélanges philosophiques et littéraires, imprimés à Genève et à Paris, et un ouvrage intitulé : *Du médiateur entre les extrêmes*, en deux parties, Berlin, 1828 et 1831.

3. Emm. Kant., né à Kœnigsberg en 1724, mort en 1804.

Ouvrages de Kant traduits en français : Par M. Tissot : *Critique de la raison pure*, 2 vol. in-8; *Principes métaphysiques de la morale*, 1 vol. in-8; *Principes métaphysiques du droit*, 1 vol. in-8; *Logique*, 1 vol. in-8; par M. Barni : *Critique du jugement*, 2 vol. in-8, 1845 : *Critique du jugement*, 1 vol., 1848; *Doctrine du droit*, 1 vol., 1853; *Doctrine de la vertu*, 1 vol. 1855; par M. Trullard : *La religion dans les limites de la raison*, 1 vol. in-8.

Leçons sur Kant, par M. Cousin, tome I, 1 vol. in-8, Paris, 1842.

Essai de philosophie, par M. de Rémusat, t. I., page 251; *Examen de la critique de la raison pratique*, par M. Jules Barni.

Ainsi, dans le temps, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience.

Il ne s'ensuit pas que toutes nos connaissances viennent de l'expérience.

En effet, 1° l'expérience donne ce qui est, et non ce qui doit être.

2° Elle fonde des jugements généraux, et non des jugements universels.

Or, nous formons des jugements nécessaires et universels ; ils viennent donc d'une autre source que de l'expérience. Appelons ces jugements des jugements *a priori;* et les jugements qui dérivent de l'expérience des jugements *a posteriori.*

La métaphysique est évidemment fondée tout entière sur des jugements *a priori.*

Parmi nos jugements, les uns sont *analytiques*, et les autres *synthétiques.*

Le jugement analytique est celui dans lequel l'attribut est identique au sujet, et le jugement synthétique est celui dont l'attribut ajoute quelque chose à l'idée du sujet.

Tout jugement analytique est *a priori*, car aucune expérience n'est nécessaire pour tirer d'une idée ce qui y est nécessairement compris.

Le plus grand nombre des jugements synthétiques sont *a posteriori;* mais il y a aussi des jugements synthétiques *a priori.* Sur eux reposent les mathématiques, la physique pure et la métaphysique.

Si les jugements synthétiques *a priori* nous trompent, ces sciences n'ont pas de valeur. Il faut donc, avant de construire à perte de vue des systèmes, examiner la possibilité et la légitimité des principes sur lesquels reposent tous les systèmes.

Les jugements synthétiques *a priori* sont contenus dans la raison pure. L'examen de cette question : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? est *la critique de la raison pure.*

Cette *critique* est dite *transcendantale*, parce qu'elle porte sur les moyens de connaître *a priori*, et nullement sur les objets à connaître.

II. *De la sensibilité pure.* (Esthétique transcendantale.)

La *sensibilité* comprend le *sens interne* par lequel nous nous connaissons, et le *sens externe* par lequel nous connaissons les objets extérieurs.

Pour que la sensibilité s'applique à un objet, il faut que cet objet nous affecte d'une façon quelconque. En tant qu'il nous affecte, il est apparition ou phénomène; l'affection même, produite en nous, est sensation. A l'occasion du phénomène, au moyen de la sensation, le moi se représente l'objet, il a une *représentation;* et la connaissance, qui rapporte la représentation à l'objet perçu, s'appelle une *intuition.* Enfin, l'intuition mieux connue, devenue nette et précise, c'est le *concept.* Mais le concept n'appartient plus à la sensibilité; l'intuition est une représentation singulière; le concept, une représentation générale, qui appartient à l'entendement.

Nous étudierons plus tard ce qui regarde le concept, et la fonction de l'entendement dans la connaissance. Bornons-nous ici à l'intuition, à la sensibilité. Dans la sensibilité, tout vient-il de la sensation?

Il faut distinguer dans l'intuition, dans le concept, et en général dans tout fait intellectuel, la matière et la forme. La matière des apparitions est indéterminée; mais les apparitions nous sont toujours représentées dans un lieu et dans un moment. Ce sont des déterminations nécessaires, imposées par notre esprit à la matière de l'intuition que la sensation fournit. Ainsi notre sensibilité possède des formes qu'elle applique à toute matière d'intuition que la réceptivité nous apporte. Si, à son tour, l'entendement applique à cette matière les formes qu'il possède, et que nous étudierons plus tard, l'intuition devient un concept; mais lors même qu'elle n'est qu'intuition, et qu'elle reste dans le domaine de la sensibilité, elle est déterminée par les deux formes que la sensibilité possède et qu'elle lui applique.

Il y a donc deux formes pures de la sensibilité, c'est-à-dire qu'il y a une sensibilité transcendantale, ou des intuitions sensibles d'une nature générale que la sensibilité ne tire pas de la

sensation, mais qu'elle applique nécessairement à la sensation. Notre état intérieur se détermine dans le temps, les objets extérieurs se déterminent dans l'espace. L'étude du temps et de l'espace est l'étude des conditions de la possibilité de l'intuition sensible; elle est l'esthétique transcendantale.

L'espace est une forme que nous imposons à la matière de la sensation. Il est une forme nécessaire de la sensibilité. Il est une représentation *a priori* qui enserre toutes les représentations *a posteriori*.

Nulle expérience ne peut donner ce jugement : l'espace n'a que trois dimensions. La géométrie est fondée sur les propriétés de l'espace, indépendantes de l'expérience, et combinées nécessairement avec l'idée d'espace, par conséquent, sur des jugements synthétiques *a priori*, qui prouvent que l'espace n'est pas dans les objets, que c'est une forme qui réside en nous comme une condition préalable de notre aptitude à acquérir l'intuition des objets.

Il en est de même de l'idée de temps.

III. *De l'entendement pur.* (Logique transcendantale.)

La sensation n'est que la matière de l'intuition sensible; les intuitions pures du temps et de l'espace en sont la forme. Mais cette intuition n'est pas toute la connaissance; une intuition n'est pas une idée; après avoir senti, l'homme pense. La pensée, selon Kant, a sa source dans la réceptivité des impressions et dans la spontanéité des concepts. La faculté de former des intuitions est la sensibilité, la faculté de leur appliquer des concepts est l'entendement. La science de la sensibilité est l'esthétique, et la science de l'entendement est la logique.

Ces deux facultés se tiennent; conception sans contenu sensible est vide, intuition sans conception est aveugle.

L'esthétique transcendantale est la science de tout de qui est *a priori* dans la sensibilité; la logique transcendantale est la science de tout ce qui est *a priori* dans l'entendement. Elle expose les lois du connaître, sans s'occuper du connu.

Pour qu'il y ait une esthétique transcendantale, il faut qu'il y ait des intuitions sensibles *a priori:* et pour qu'il y ait une logique transcendantale, il faut qu'il y ait des concepts *a priori*, conditions pures de la pensée des objets. Y a-t-il de telles conditions, et s'il y en a, quelles sont-elles, en quels *éléments* se décomposent-elles? Telle est la première partie de la logique transcendantale. Cette première partie est tout analytique. — La seconde est dialectique. Elle consiste à chercher la valeur des concepts *a priori*, et à montrer (comme pour les intuitions pures) qu'ils sont purement subjectifs.

Analytique des concepts. (Des idées pures ou catégories.)

1. *Remarques préliminaires.* Il faut satisfaire aux conditions suivantes :

1° Que les éléments qui sortiront de cette analyse soient des idées pures et non empiriques;

2° Qu'ils appartiennent non à l'intuition, mais à la pensée; non à la sensibilité, mais à l'intelligence;

3° Qu'ils soient rigoureusement des éléments, par conséquent bien distincts des idées dérivées; qu'ils soient primitifs et *non* déduits;

4° Que l'analyse soit complète; c'est-à-dire que les idées admises comme formes de la pensée pure remplissent *tout le champ* de l'intelligence.

La fonction de la pensée dans le jugement peut être considérée sous quatre points de vue : la quantité, la qualité, la relation, la modalité.

Quantité. Le jugement est universel, particulier ou individuel.

Qualité. Il est affirmatif, négatif ou infini [1].

Relation. Il est catégorique, hypothétique ou disjonctif.

Modalité. Il est problématique, assertorique ou apodictique (c'est-à-dire évident par lui-même).

1. Le jugement infini est un jugement qui, par une négation, aboutit à une affirmation; exemple : l'âme n'est pas mortelle.

Le jugement, l'opération de l'entendement qui réunit en une seule idée, ou en concept, des représentations différentes, s'appelle aussi une synthèse (ainsi, juger, c'est produire une synthèse). Une synthèse pure serait celle qui reposerait sur des représentations *a priori*, comme l'espace et le temps; mais, en général, la synthèse s'accomplit sur des données empiriques.

La formation des conceptions ou idées atteste dans le moi un pouvoir spontané d'unité synthétique dont les deux facultés constituantes sont celle d'imaginer et celle de juger.

La fonction qui donne de l'unité à diverses intuitions pour en faire un concept, à divers concepts pour en faire un jugement, vient de l'entendement. L'entendement constitue l'unité au moyen d'une forme transcendantale qu'il unit à la matière, donnée *a posteriori*, de ses concepts et de ses jugements. Ces conditions de la connaissance ne sont pas la connaissance même, ou ne sont que des connaissances à la fois primitives, universelles et vides.

2. *Dénombrement des idées pures ou catégories.* Ainsi l'intervention de l'activité est nécessaire pour faire d'une intuition un concept, ou un jugement. L'activité intervient par la faculté d'imaginer et la faculté de juger. Il y a jugement même dans la formation d'un concept. Qu'apporte le jugement? Les formes pures de l'entendement ou catégories. A chaque jugement possible correspond une catégorie. Le dénombrement des catégories doit donc se faire au moyen du dénombrement des jugements possibles.

Or voici, suivant Kant, tous les jugements possibles, et, par conséquent, toutes les catégories de l'entendement :

Sous le point de vue de la *quantité*, l'entendement apporte les idées d'unité, de pluralité, de totalité;

Sous le point de vue de la *qualité*, les idées de réalité, de négation, de limitation;

Sous le point de vue de la *relation*, inhérence et subsistance (substance et accident), causalité et dépendance (cause et effet), communauté (réciprocité d'action et de réaction entre deux termes).

Sous le point de vue de la *modalité*, possibilité et impossibilité, être et non-être, nécessité et contingence.

Cette classification, dit Kant, l'emporte sur celle d'Aristote, 1° parce qu'elle est fondée sur un principe (la totalité des idées primitives égale à la totalité des jugements possibles); 2° parce que, par la théorie de la sensibilité pure et de la formation des concepts, elle échappe à tout empirisme.

De ces catégories viennent d'autres idées pures, mais dérivées, les *prédicables*. Ainsi la catégorie de causalité donnera naissance aux idées de force, d'action, de passion, etc.

3° *Application des idées pures.* (Déduction transcendantale des catégories.) Les catégories admises, vient la question de leur usage. En fait, nous les combinons avec les intuitions, et nous croyons à la réalité des jugements qui en résultent. Par exemple, l'idée pure de causalité, lorsqu'une cause particulière nous est fournie par la sensation, nous conduit à ce jugement : tout a une cause. Nous croyons cela, voilà le fait. En droit, avons-nous raison de le croire?

Les idées ne viennent pas, comme le croient les sensualistes, de bas en haut, de la sensation à l'entendement; elles vont, au contraire, de l'entendement à la sensation. Expliquer ce passage, c'est une *déduction transcendantale.*

Ou l'objet rend seul possible la représentation; ou la représentation l'objet.

Quand le premier cas se réalise, tout est empirique. S'il en était toujours ainsi, on pourrait presque donner raison aux sensualistes.

Dans le second cas, la représentation est, ou la seule cause de l'existence de l'objet, ce qui est inadmissible, ou le moyen nécessaire pour le connaître, ce qui veut dire que la représentation est une détermination *a priori*, et que par elle seule il est possible de reconnaître quelque chose comme étant un objet.

Or, pour cela deux choses sont nécessaires : l'intuition, par elle l'objet est donné; l'idée, par elle il est pensé.

La pensée, comme la sensibilité, ou l'intuition, a-t-elle des conditions? Oui; ce sont les catégories.

Ces catégories peuvent être définies : « les idées des objets en général. » C'est en elles que le jugement, qui est l'expression de toute connaissance d'un objet, puise ses éléments ; et la fonction logique, celle du jugement, en ordonnant ces éléments, détermine l'intuition.

Or, comment des idées qui ne sont point dérivées de l'expérience, peuvent-elles faire connaître les objets de l'expérience ? N'y aurait-il pas, entre ces idées et les apparitions, le même rapport qu'entre les intuitions sensibles et les intuitions pures ? La conséquence est évidente ; et les idées ne sont plus que des formes nécessaires du jugement. L'objet se trouve une seconde fois réduit à n'être qu'un phénomène.

Analytique des principes. (Des jugements purs.)

Pour que les catégories s'appliquent aux données de l'expérience, il faut qu'elles se transforment. La représentation doit être homogène au représenté. Ainsi la substance *a priori* est « ce qui peut être pensé comme sujet, et jamais comme attribut. » Mais que faire de cette représentation ? Le *temps* seul lui donne un sens. Déterminez la catégorie de substance par l'intuition sensible de persistance, la substance réelle est alors quelque chose qui persiste. Quand on a ainsi combiné la substance et le temps, l'idée pure prend une valeur d'utilité. L'idée pure, mais rendue applicable, et néanmoins supérieure encore à l'intuition, est une sorte d'intermédiaire qui prend le nom de *schêma*.

Le schêma est la catégorie rendue sensible par le temps. Le schêmatisme est une faculté, un art naturel par lequel l'esprit humain emploie les catégories pour se former des images des objets et en porter des jugements.

L'opération par laquelle le schêma s'applique à un objet sensible, s'appelle une *subsomption*. — Il y a quatre schêma, correspondant aux quatre catégories. C'est à l'aide d'idées ou de schêma que se contruisent les jugements.

Les jugements, comme nous l'avons vu, sont analytiques ou

synthétiques. Le principe des jugements analytiques est le principe de contradiction : « l'attribut ne peut être contradictoire au sujet. »

Les jugements synthétiques doivent aussi être conformes au principe de contradiction ; mais ce principe est une condition de leur vérité, et n'en est pas la détermination.

Rien dans le jugement synthétique *a priori* n'en indique la légitimité, le sujet ne contient l'attribut qu'en vertu de mon affirmation. Pour que je fasse cette synthèse, il faut 1° le temps, sans lequel l'esprit ne pourrait se concevoir passant d'une idée à une autre pour les unir, et 2° la conscience, aperception pure et primitive de l'unité phénoménale du moi, sans laquelle les représentations diverses ne seraient pas miennes. Telle est, avec l'existence des catégories, la condition générale *a priori* de la possibilité des jugements synthétiques.

On peut exprimer ainsi cette double nécessité : « Tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique et du multiple ou divers donné intuitivement dans une expérience sensible. »

Distinguons deux sortes de jugement *a priori :* 1° ceux qui se tirent des idées pures ; 2° ceux qui se tirent des intuitions pures. Ces derniers même sont soumis aux premiers.

Les jugements purs, qui se tirent des idées pures, s'appellent principes. Les uns sont les règles de l'intuition même, les autres supposent les apparitions, et conséquemment ne sont que *conditionnels*, et n'ont pas une évidence immédiate.

Il y a quatre principes. Ils sont les règles de l'application des idées pures à l'expérience possible, ou de l'usage objectif des catégories : principes de qualité, de quantité, de relation et de modalité.

Idéalisme transcendantal. (Phénomène et noumène.)

Le quatrième principe (modalité) pourrait se formuler ainsi : « Tout objet connaissable doit être dans un rapport quelconque avec les conditions formelles de l'expérience. »

Si c'est un rapport de concordance quant à l'intuition et aux concepts, l'objet est possible.

Si à ce rapport se joint le rapport de connexion avec la sensation, l'objet est réel.

Si la connexion avec le réel est déterminée par les lois universelles de l'expérience, l'objet est nécessaire :

Tels sont les postulats de la pensée empirique.

Mais, comme la connaissance de cette connexion est encore un fait purement subjectif, on doit se demander si c'est une *réalité réelle*, ou seulement la détermination de l'objet conçu comme réel.

Voici à peu près la réponse de Kant, qui s'efforce d'échapper à l'idéalisme. Les phénomènes de la conscience n'ont lieu que dans le temps et ne sont pas perceptibles dans l'espace ; cependant ils nous suggèrent la notion du changement par leur diversité et leur succession : il faut donc quelque chose qui persiste. Ce n'est pas le moi, puisque nous n'en avons pas d'intuition : car, le supposer, serait faire un cercle. Mais pour le non-moi, perçu dans l'espace, un même point qui se meut donne la notion du changement, et avec elle celle d'*un même* qui subsiste. Ainsi se conçoit la substance. Nous empruntons au non-moi l'idée de changement, de succession, de durée et même de substance, pour la transporter au moi. Nous ne pouvons donc concevoir les changements de celui-ci qu'à la condition d'une existence externe qui persiste. Le non-moi est donc la condition de la conscience et de la mémoire de nos déterminations internes. Le non-moi existe donc. On voit qu'au fond, dans la connaissance, Kant n'admet comme objectivement certaine que la réalité de l'existence de *quelque chose*.

Il appelle phénomène l'apparition que l'expérience contient ; et noumène la substance que la pensée seule attribue à l'objet de l'apparition, puisque l'expérience ne perçoit pas de substance. On appelle aussi noumène ce qui n'est qu'un pur être de raison.

Le noumène est une notion problématique, car une notion est problématique lorsqu'on ne peut la constater par intuition, ni la démontrer par le principe de contradiction. Mais, cependant,

c'est une condition indispensable, et, par conséquent, une limite.

Des phénomènes, c'est-à-dire des qualités, nous apparaissent; ce n'est pas douteux. Le noumène, c'est-à-dire la substance, est une idée qui résulte nécessairement de cette apparition; cela est indubitable encore. En outre, la conscience du moi conduit à la démonstration qu'il y a quelque chose de persistant hors de nous. Voilà encore qui est certain.

Ce quelque chose a-t-il les qualités que nous percevons, et les a-t-il telles que nous les percevons? En est-il le support ou seulement la cause? Se réduit-il à la substance? Voilà ce que notre nature nous refuse les moyens de vérifier d'une manière absolue.

IV. *De la raison pure.* (Dialectique transcendantale.)

La raison pure a été décomposée dans ses premiers éléments par l'esthétique et par la logique. Il reste à la voir en action.

Nous avons parcouru la sensibilité, l'entendement, l'idée, le jugement. La raison conclut un jugement de deux autres jugements; c'est proprement le raisonnement. Elle a une tendance à raisonner *a priori*. Elle ne se borne pas à l'emploi régulier des formes pures de la sensibilité et de l'entendement, combinées avec la matière de l'intuition. Elle isole les conceptions de l'entendement, les combine entre elles, et, du rapprochement abstrait de leurs principes, déduit une science spéculative. Est-ce là un empiétement hors de ses domaines? C'est ce que la dialectique transcendantale a pour but de rechercher.

Nous avons une tendance naturelle à objectiver nos spéculations, à croire à l'absolu. Mais, cependant, il faut distinguer le rapport du pensé au réel, et le rapport de la pensée aux lois de la pensée. De la justesse du second rapport, on ne saurait conclure la réalité du premier. On dit que les sens ne se trompent pas; on peut le dire dans le même sens de l'entendement, pourvu qu'il n'objective pas ses pensées.

Exemple. On dit : « La matière est divisible à l'infini, parce qu'autrement elle ne pourrait point exister dans l'espace. » Cela

est vrai subjectivement, c'est-à-dire par rapport aux nécessités de notre conception; et empiriquement, c'est-à-dire par rapport à la nature de nos apparitions. Mais objectivement, cela n'est que problématique.

Autre exemple : la preuve *a priori* de l'existence de Dieu. Elle conclut d'une possibilité logique à une existence réelle. De ce qu'une idée a besoin de supposer l'existence pour être complète, on infère que l'objet de cette idée subsiste. C'est passer gratuitement du subjectif à l'objectif. C'est une illusion trancendantale.

La conception qui est comme suscitée par les notions seules (c'est-à-dire par des conceptions pures de toute réceptivité, de toute intuition), la conception qui dépasse la possibilité de l'expérience, qui est le pur produit de la raison pure, et qui, bien qu'issue d'un pouvoir purement formel, affecte naturellement l'autorité d'une connaissance réelle, est la conception rationnelle, l'idée transcendantale, l'idée proprement dite. Le titre commun des idées entendues dans ce sens, c'est l'absolu. L'unité que l'entendement conçoit de lui-même est seulement conçue; c'est-à-dire qu'elle est un principe général et virtuel de l'entendement, relativement à l'expérience possible. L'unité rationnelle que la raison pure conçoit lorsqu'elle tend à embrasser toutes les conditions d'un objet quelconque de la pensée dans un tout absolu, auquel ne peut correspondre aucun multiple de l'intuition, aucune expérience actuelle ni possible, est un principe transcendant. C'est la conception de la vérité en soi.

Le tout absolu, ou l'idée, étant un *maximum*, aucune réalité ne lui peut être adéquate. L'idée n'est donc qu'une idée. Seulement, elle sert de règle au réel; elle dirige et agrandit l'entendement.

L'unité transcendantale peut être ramenée à trois classes, ou à trois chefs :

1° L'unité absolue du sujet pensant (l'âme humaine).

2° L'unité absolue de la série de toutes les conditions du phénomène (le monde).

3° L'unité absolue des conditions de tous les objets possibles de la pensée en général (Dieu).

De là trois sciences : la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle.

Dans toutes ces sciences, la raison affecte l'absolu. Or, tout ce que l'entendement ou la sensibilité lui fournit étant subjectif, est conditionnel ; ainsi l'absolu, vers lequel une force secrète nous emporte, ne peut être atteint. Il y a à la fois nécessité d'y tendre, impossibilité de l'atteindre.

Kant part de là pour démontrer cette thèse, que la métaphysique est purement problématique, en développant ce qu'il appelle *paralogismes, antinomies, antithèses*. Voici quelques traits de cette discussion contre toute métaphysique.

Les phénomènes sont conditionnels, les notions ne sont absolues que pour nous (autre manière d'être conditionnelles). L'esprit humain donc, en affectant l'absolu, sort de ses limites. Il ne peut connaître l'objet en lui-même, ordinaire ambition de l'ontologie rationnelle.

La psychologie rationnelle cherche le sujet absolu de la pensée : science impossible. L'âme ne peut être connue comme cause de la conscience, mais seulement comme phénomène de conscience. Tout ce qu'on affirme de l'âme (simplicité, spiritualité, etc.), on ne peut l'affirmer que du moi, c'est-à-dire de l'intuition de l'âme, c'est-à-dire encore, de l'âme prise comme phénomène.

De même, en cosmologie rationnelle, ces principes : « Il n'y a qu'un univers; ce monde est fini, accidentel, etc., » sont autant de nécessités subjectives, érigées en lois absolues, autant d'illusions transcendantales.

Dieu n'est qu'une idée nécessaire. Toutes les démonstrations de l'existence de Dieu sont des illusions transcendantales.

A plus forte raison encore, toutes les négations contraires sont-elles des illusions.

L'homme a des idées et des connaissances subjectives, et il en raisonne comme si elles étaient objectives ; mais s'il a soin de se rappeler qu'elles ne le sont pas, tout cela est purement *transcendantal*. Des connaissances véritablement et légitimement objectives seraient des connaissances *transcendantes*. Dieu seul en peut

avoir. La métaphysique est transcendante; mais elle ne l'est pas légitimement.

Les idées spéculatives ne doivent donc pas être objectivées; mais, prises comme fait, elles sont précieuses. Elles remplissent la raison et la fortifient.

Ces conclusions de la critique de la raison pure spéculative ne constituent pas une doctrine sceptique, quoiqu'elles nous réduisent au scepticisme sur un grand nombre de points importants. On présente souvent la philosophie de Kant comme une philosophie éminemment sceptique, parce qu'en effet elle proteste contre des croyances fermement établies et appuyées sur le sens commun, et parce que l'objection radicale sur laquelle repose tout le criticisme, frappe plus fortement les esprits que les réserves dogmatiques dont Kant a eu soin de l'entourer. Cette tendance presque générale à exagérer le scepticisme contenu dans les conclusions de Kant, a eu pour conséquence une autre exagération dans le reproche qu'on lui adresse ordinairement, d'avoir contredit dans la critique de la raison pure pratique, les résultats obtenus par la critique de la raison pure spéculative.

Cette contradiction n'en est pas moins réelle; mais elle n'est pas, comme on l'a dit souvent, inexplicable. Toute la doctrine pratique de Kant est présentée comme incontestable, et non-seulement dans son principe, mais dans ses conséquences, parmi lesquelles la liberté comme condition de l'application de la loi morale, Dieu comme condition de l'existence de cette loi, Dieu encore et l'immortalité de l'âme comme condition de l'existence d'une sanction pour la loi morale. Assurément, la critique de Kant aurait pu s'interposer plus d'une fois, dans cette série de déductions, entre le principe et les conséquences. Mais, néanmoins, le principe qui fonde toute la différence de la doctrine spéculative et de la doctrine pratique, est non-seulement légitime, mais conforme à toute l'habitude de sa philosophie. Ce principe, dont l'énonciation suffira, est celui-ci : l'idée du devoir n'étant quelque chose que pour la conscience et la volonté, il suffit qu'elle s'impose au moi comme une loi nécessaire relativement à lui, pour qu'elle soit en même temps une loi absolument né-

cessaire. Kant part de là pour développer la loi du devoir comme règle universelle de toute volonté raisonnable, et il retrouve par ce moyen l'immortalité de l'âme et Dieu, précédemment enveloppés dans son scepticisme. Les applications de sa morale sont d'une rigueur et d'une noblesse qui donnent à sa philosophie, malgré l'audace aventureuse de la critique de la raison pure, un grand caractère d'utilité pratique et positive.

Les successeurs de Kant[1], qui fondent sur sa philosophie critique un dogmatisme absolu, et le réalisme le plus explicite, relèvent à la fois de lui pour le problème de la connaissance, et de Spinosa pour le développement cosmologique du principe des substances. Cette doctrine critique, hardie jusqu'à *la témérité* après avoir ébranlé profondément les âmes, et jeté dans la science des idées nouvelles, dont l'impulsion se fera longtemps sentir, s'arrête aujourd'hui, revient à la démonstration, et semble disposée à rentrer dans les anciennes voies. Ces brillantes tentatives appartiennent à la philosophie contemporaine dont nous n'avons pas à nous occuper. L'école qui, en France, a succédé à l'influence de Condillac, se rattache surtout à la tradition cartésienne, mais en s'appuyant à la fois sur l'école écossaise et sur la philosophie allemande.

1. Principalement Fichte, Hégel et M. de Schelling. Cf. *De la philosophie allemande*, par M. de Rémusat, 1 vol. in-8, Paris, 1845. Voy. aussi le Mémoire de M. Lorquet sur les *antinomies* de Kant.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

